

UNIVERSITÉ DE PARIS — FACULTÉ DES LETTRES

LA FORMATION
DE
L'INFLUENCE KANTIENNE
EN FRANCE

THÈSE POUR LE DOCTORAT D'UNIVERSITÉ
présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

PAR

MAXIMILIEN VALLOIS

PARIS

LES PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

49, Boulevard Saint-Michel, 49

1924

LA FORMATION
DE
L'INFLUENCE KANTIENNE
EN FRANCE

UNIVERSITE DE PARIS - FACULTÉ DES LETTRES

LA FORMATION
DE
L'INFLUENCE KANTIENNE
EN FRANCE

THÈSE POUR LE DOCTORAT D'UNIVERSITÉ
présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

PAR

MAXIMILIEN VALLOIS

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, VI^e



ERRATA

- Page 12, note 18, ligne 3. — *Au lieu de* : intuition appelées,
lire : intuition, appelées.
- 93, ligne 14. — Oter le guillemet.
- 98, ligne 4. — *Lire* : impératif.
- 100, ligne 17. — *Lire* : raison.
- 102, ligne 22. — *Lire* : ajoutait-il.
- 116, ligne 18. — *Au lieu de* : emprunté, *lire* : empruntés.
- 118, ligne 1. — *Au lieu de* : on en, *lire* : on n'en.
- 130, ligne 9. — *Au lieu de toute cette ligne*, *lire* : de Schelling, de Hegel, de Schopenhauer. Kinker avait cherché.
- 130, ligne 16. — *Au lieu de* : de fins, *lire* : des fins.
- 176, intercaler la dernière ligne entre la 18^e et la 19^e.
- 190, ligne 28. — *Au lieu de* : il, *lire* : Il.
- 219, ligne 20. — *Au lieu de* : téléologique, *lire* : téléologique.
- 225, ligne 25. — *Au lieu de* : montre, *lire* : montrent.
- 243, ligne 19. — *Lire* : rapport.
- 248, ligne 12. — Ajouter un guillemet à la fin de la ligne.
- 252, ligne 15. — *Au lieu de* : tirée, *lire* : tirées.

PRÉFACE

La doctrine d'un philosophe est, sans contredit, celle qui a existé dans son esprit ; c'est celle-là que d'autres hommes tâchent de retrouver au moyen des œuvres où il a tâché de l'exprimer. Il peut arriver que la doctrine découverte par l'un d'eux au bout d'une telle recherche, diffère de ce qu'y découvrent certains autres, qui, au reste, peuvent n'être pas beaucoup plus d'accord entre eux qu'ils ne s'accordent avec lui. Lorsque cela arrive, la doctrine du philosophe, autant qu'elle lui survit, en devenant celle qui existe dans les esprits qui s'en occupent après lui, se résout en une pluralité de doctrines plus ou moins cohérentes et différant plus ou moins les unes des autres ; pluralité dans laquelle tend à se réaliser la pluralité des interprétations diverses dont ses œuvres sont susceptibles. Or, c'est ce qui est arrivé à la philosophie de Kant, dans la foule de ses commentateurs, chez ses partisans comme chez ses adversaires, où l'on en voit peu qui ne reprochent à d'autres de l'avoir mal entendue.

Il est vrai que toutes les interprétations du kantisme qui se sont produites ne sont pas également fondées dans le texte des œuvres de Kant, et que certaines paraissent être la suite de grossières méprises. Mais celles qui paraissent le mieux convenir à ce texte ne doivent pas empêcher de considérer celles dont il n'a été que l'occasion ; car, outre qu'on s'exposerait parfois à décider arbitrairement de quelle sorte sont les interprétations assez éloignées de la véritable pour être négligeables, celles qui sont réellement fausses restent utiles à connaître pour

quiconque voudrait entreprendre de corriger les erreurs qui se sont répandues avec elles et d'en faire comprendre une plus juste ; et surtout cette connaissance est presque toujours indispensable pour pénétrer la pensée des philosophes et des écoles philosophiques parmi lesquels elles ont eu cours. C'est que, en effet, s'il est peu de philosophes qui s'accordent lorsqu'il s'agit de dire en quoi consiste précisément le système de Kant, quels en sont les fondements et par quelle chaîne d'arguments toutes ses parties s'y rattachent, il en est peu qui ne se soient appliqués à définir leurs propres idées par rapport à ce système, soit en l'attaquant, soit en s'y appuyant, paraissant ainsi s'être rangés à cet avis si commun en Allemagne et qu'Edward Caird a nettement formulé, à savoir qu'il n'y aurait nul compte à tenir d'aucun philosophe dont on ne pourrait montrer qu'il a écouté la leçon de Kant et que ses idées ont été mises à l'épreuve de la critique kantienne (1). Donc, pour comprendre les opinions philosophiques de ceux qui se sont conformés à un semblable avis, c'est-à-dire pour bien suivre presque toute l'histoire de la philosophie après Kant, il n'importe pas tant de connaître le criticisme tel que Kant l'a lui-même conçu que de savoir ce qu'ils en ont entendu. Lorsqu'ils en parlent, ce serait souvent ignorer ce dont il est question, que de considérer simplement ce qu'une étude des œuvres de Kant a pu nous conduire à regarder comme sa propre pensée.

Les ouvrages destinés spécialement à expliquer la doctrine de Kant et ceux où se rencontre quelque essai de fixer le sens de quelques-uns de ses points, sont en nombre si grand — et sans compter que certains d'entre ces commentaires auraient eux-mêmes grand besoin d'être commentés — que si tout homme s'intéressant à la philosophie jusqu'à espérer de

(1) « There is even some excuse for a German writer who refuses to take account of any philosophical thinker after Kant, unless he can be shown to have listened to Kant's lesson. A modern philosophy may not be kantian, but it must have gone through the fire of kantian criticism, or it will almost necessarily be something of an anachronism and an *ignoratio elenchi*. » Caird, *The critical philosophy of Immanuel Kant*, 1889 T. I., p. 45-46.

contribuer à ses progrès devait faire l'étude complète de ces interprétations, il se verrait en général obligé de borner cet intérêt à la philosophie kantienne, qui pourtant n'est pas toute la philosophie. On peut donc souhaiter que paraissent des recueils résumant les diverses interprétations du kantisme et présentant avec toute la précision possible les traits caractéristiques de chacune d'elles. Mais une telle tâche n'est achievable que si elle est divisée ; et, pour nous, nous ne tenterons d'en accomplir d'abord qu'une très petite part : nous nous sommes proposé de recueillir ici les premières interprétations françaises, entendant par là toutes celles qui se sont produites ou qui ont commencé à se propager en France avant l'année 1835, date de la première traduction française de la *Critique de la raison pure*, cet événement nous ayant semblé capable d'avoir apporté un changement assez grand à l'objet de nos recherches pour que cette date leur marquât un terme.

L'introduction de la philosophie de Kant en France a déjà été étudiée à diverses reprises et avec un soin minutieux : plusieurs ouvrages, que nous indiquerons, en racontent les circonstances jusqu'aux moindres anecdotes ; ils en fournissent une bibliographie fort abondante, à laquelle on pourra voir, si l'on s'y reporte, que nous n'avons eu à ajouter qu'un petit nombre d'écrits ; et ils contiennent des biographies détaillées, que nous avons parfois utilisées. De toutes ces circonstances et des biographies nous rappellerons seulement ce qu'on peut être curieux de savoir sur certains auteurs bien oubliés aujourd'hui et ce qui peut aider à l'entière intelligence de leurs œuvres ; puisque notre but principal n'est pas d'exposer de nouveau ce qui s'est passé autour des premiers écrits français sur Kant, mais de rassembler ce qui, dans ces écrits, a constitué la première idée que les Français ont eue de la philosophie critique. Ainsi nous aurons enregistré les résultats auxquels sont arrivés ceux d'entre eux qui, sur la fin du dix-huitième siècle et au commencement du dix-neuvième, se sont efforcés de connaître cette nouvelle philosophie.

On ne manquera certainement pas de trouver que ces résultats, en comparaison de ceux qu'offrent les commentaires dont on dispose aujourd'hui, ne dépassent guère une connaissance assez superficielle ; nous donnerons même des raisons de juger inexactes sur des points capitaux ces anciennes interprétations ; mais cette façon de les considérer, qui n'en laisse voir que les défauts, n'est sans doute pas celle à laquelle il faut s'arrêter. Leur intérêt ne tient pas seulement à ce qu'elles définissent ce qu'entendaient les philosophes français, dans la première moitié du dix-neuvième siècle et même au delà pour quelques-uns, lorsqu'ils parlaient du kantisme ; il tient encore à ce qu'elles montrent comment se sont formées graduellement et laborieusement, chez ces philosophes, les manières de concevoir le kantisme qui, peu à peu, sont devenues les plus populaires, au moins en France, et l'y sont demeurées longtemps.

L'un des hommes qui initièrent M^{me} de Staël à la philosophie kantienne disait, assimilant en cela la doctrine de Kant aux vérités mathématiques, que la comprendre, c'est aussi la tenir pour vraie. Ce dont il faut convenir, c'est que Kant s'est exprimé d'une telle manière, que tant qu'on n'est pas arrivé à se convaincre que sa pensée est vraie, un peu de circonspection dans la critique qu'on incline alors à en faire fait toujours découvrir dans ses paroles des motifs de douter qu'on l'ait bien comprise. Et comme les questions que Kant a prétendu résoudre sont des plus difficiles de celles que les philosophes de tous les temps ont agitées, et que, par suite, ce ne serait nullement le mettre au-dessous des plus grands que de penser que les solutions proposées par lui ne sont peut-être pas sur ces sujets toute la vérité, il est également probable que si les premières interprétations françaises ne font pas jaillir de ses paroles la lumière dont on pourrait se satisfaire, elles partagent ce défaut avec toutes les interprétations qu'on en a données et qu'on en donnera.

CHAPITRE PREMIER

L'ACADÉMIE DE BERLIN

Les plus anciens des écrits où les Français prirent une première idée de la révolution philosophique opérée en Allemagne par la critique kantienne, sont plusieurs mémoires publiés dans les recueils des travaux de l'Académie de Berlin. Mais parce que la plupart portent seulement sur des particularités et que dans quelques-uns, tels que celui de C. G. Selle qui parut en 1792, il était trop difficile, à qui n'avait jamais rien lu ni entendu sur le kantisme, de dégager ce qui appartient à ce système de ce qui n'est que l'opinion de leurs auteurs sur les questions traitées, ces mémoires ne furent compris des lecteurs français qu'après que ceux-ci eurent reçu des ouvrages de Villers, de Kinker, de Degérando, édités de 1801 à 1804, un aperçu général de la nouvelle philosophie. S'éclairant et se complétant les uns par les autres, ces mémoires et ces ouvrages formèrent ensemble la somme des connaissances qu'on allait posséder en France, relativement au criticisme, pendant les premières années du dix-neuvième siècle.

Certes la célébrité de Kant s'était étendue jusqu'à Paris avant 1801, comme l'attestent des articles insérés depuis 1795 dans le *Magasin encyclopédique* et dans la *Décade philosophique*, où se lit son nom. Mais de celles de ses œuvres qui, en Allemagne, la lui avaient value — qui ne sont ni le *Projet de paix perpétuelle*, ni les *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, ni les autres opuscules et fragments tra-

duits en français avant 1801 — on ne savait encore en France presque rien ; on pensait surtout qu'essayer d'en savoir davantage eût été une entreprise des plus pénibles, des plus rebutantes ; et, en ce même temps, les mémoires de l'Académie de Berlin n'étaient propres qu'à confirmer les Français dans cette opinion.

Bien qu'écrits ou traduits dans leur langue, comme l'étaient d'ailleurs à cette époque tous les travaux de cette Académie, il ne semble pas que ces mémoires aient été faits avec le dessein de les instruire des discussions entre kantien et antikantien. Seul Mérian déclarait que c'était pour eux qu'il décrivait l'esprit de ces débats, dans son *Parallèle historique de nos deux philosophies nationales* (1). Mais il s'appliqua uniquement à leur en tracer un tableau tel qu'il leur ôtât tout désir d'en poursuivre l'étude.

Ces académiciens, opposés à la philosophie kantienne, défendaient contre elle un éclectisme très nuancé, qui penchait, chez les uns, vers l'empirisme anglais, chez les autres vers un rationalisme dogmatique imité tantôt de celui de Leibniz, tantôt de celui de Malebranche. Ils aspiraient aux qualités des écrivains dont leur Académie avait adopté la langue ; mais plus ils approchaient de la clarté, plus la faiblesse de leurs propres idées devenait évidente, et plus était facile le triomphe de leurs adversaires, qui se ménageaient généralement, au dire de l'Académie, le secours que l'obscurité et l'équivoque peuvent procurer dans la dispute. Pendant que ces derniers répandaient leur mépris pour cet éclectisme ou « philosophie populaire », les éclectiques de Berlin répliquaient que le kantisme jouissait d'une popularité d'une autre sorte, de celle qui s'acquiert auprès d'une foule encline à prendre « la pesanteur et l'ennui pour de la solidité ». (2)

Villers dénonçait comme un scandale l'opposition de cette

(1) *Acad. de Berlin*, 1797, p. 54. Nous verrons que Frédéric Ancillon écrivit aussi sur la philosophie allemande pour les Français, mais dans des ouvrages indépendants des travaux de l'Académie.

(2) Ancillon, mémoires lus à l'Acad. en 1796, publiés en 1799, p. 122.

« académie toute française » (3). Cependant il ne parvint pas à faire perdre à ses membres la considération que leur accordaient les Français : il ne trouvait, en somme, à reprocher à ceux-là que de ressembler à ceux-ci. Degérando, Maine de Biran, virent dans les concours ouverts par cette compagnie une occasion de faire apprécier leurs talents, ainsi que, avant eux, Daunou y avait réussi. M. de Biran étudiait fort attentivement les travaux qu'elle donnait dans ses recueils. Il rédigea pour lui-même plusieurs notes sur les mémoires de Selle, d'Ancillon, d'Engel, et un article pour la *Biographie Universelle*, sur la vie et les œuvres du « sage » Mérian (4). Il se plaisait à constater qu'un éclectisme analogue à celui de Berlin promettait de se développer en France (5). Cousin, du moins dans sa jeunesse, estimait que l'Allemagne devait être fière de posséder une telle académie (6). Dans un de ses cours, examinant la philosophie de Hume, il analysa le mémoire de Mérian sur le phénoménisme (7).

Les adversaires du criticisme que comptait l'Académie de Berlin eurent donc une influence beaucoup plus grande que ne l'avait désiré Villers. Il les disait tout à fait incapables de comprendre Kant et ne faisait une exception que pour Engel. Il aurait peut-être songé à en faire une autre pour Selle, s'il avait connu la lettre que Kant avait adressée à ce dernier au sujet de son mémoire « profondément pensé » (*tiefgedacht*), intitulé *De la réalité et de l'idéalité des objets de nos connais-*

(3) *Philosophie de Kant*, par Charles Villers, de la Société royale des sciences de Gottingue, Metz, 1801; p. XXII et XVIII.

(4) Voy. M. de Biran, *Pensées*, éd. Naville, 1874, p. 310; une lettre de M. de Biran à P.-A. Stapfer, du 16 octobre 1820, dans : *Quelques lettres inédites de M. de Biran et de P.-A. Stapfer*, publiées par Edmond Stapfer, *Revue chrétienne*, 1875, p. 137-152 ; et, dans les *Œuvres* de M. de Biran, éd. Cousin, T. II, p. 180.

(5) Ed. Naville, T. III, p. 178.

(6) *Archives philosophiques*, 1817, p. 49. Plus tard, dans sa *Philosophie de Kant*, p. 15, il reprit contre l'Académie les attaques de Villers.

(7) *Hist. de la phil. moderne*, 1^{re} série, T. I; (cours de 1815 à 1820), p. 115. On sait que Mérian fut le premier qui mit en français les œuvres philosophiques de Hume.

sances (8). Kant faisait un tel cas des objections de Selle, qu'il avait projeté d'y répondre ; mais diverses contrariétés, l'affaiblissement causé par l'âge, les tracasseries que lui avaient attirées ses écrits traitant de la religion, l'empêchèrent d'exécuter ce projet. (9)

Selle était un médecin allemand très réputé pour ses travaux sur les fièvres (10), mais c'est en qualité de philosophe qu'il était entré à l'Académie. Il y a des preuves que ses mémoires touchant le système de Kant intéressèrent au moins M. de Biran, Degérando, ainsi que Frédéric Bérard, qui était comme lui un médecin philosophe (11). Dans son mémoire sur la réalité et l'idéalité des objets, Selle soutenait contre Kant une théorie empirique de la connaissance. Nous n'avons pas à nous occuper de cette théorie (12), mais seulement, conformément à notre but, de ce que la théorie kantienne y paraît être, ce qui peut se résumer de la manière suivante. (13)

Nous ne pouvons nous représenter un objet sans qu'il se mêle à notre représentation quelque chose de notre faculté représentative. La raison spéculative distingue bien des objets tels que nous nous les représentons, ou *êtres aperçus*, les objets tels qu'ils sont indépendamment de nos représentations, ou *êtres purs, transcendants*. Mais ces êtres transcendants sont des êtres de raison, des *noumènes*, qui n'ont qu'une existence

(8) *Acad. de Berlin*, 1786-87, dans le recueil publié en 1792, p. 577-612.

(9) *Kant's Schriften* (éd. de l'Acad.), T. XI, p. 513, lettre à Selle, du 24 février 1792.

(10) Son *Introduction à l'étude de la nature et de la médecine*, fut traduite en français par Coray (Montpellier, an III, 1795).

(11) F. Bérard, *Doctrines des rapports du physique et du moral*, Paris, 1823, p. 452.

(12) Pour les idées personnelles et la biographie de tous ces académiciens, voy. *l'Histoire philosophique de l'Académie de Prusse*, par Bartholmiess, (Paris, 1850). On peut y lire aussi un exposé de la philosophie de Kant d'après eux; mais il est très général, l'auteur ayant essayé de fondre en une seule toutes les interprétations qu'ils ont présentées, tant dans leurs ouvrages allemands que dans leurs mémoires publiés en français. Voy. aussi: Harnack, *Geschichte der kœniglich preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1900.

(13) Quelques points de ce mémoire ont été comparés à d'autres interprétations dans le *Commentaire* de Vaihinger, T. I, p. 65, 130, 195, 205, 426; T. II, p. 67, 102, 143, 177, 195, 198, 292, 315.

idéale tant que leur réalité ne s'est pas manifestée dans l'expérience ; et l'expérience ne peut nous apprendre ce qu'ils sont en eux-mêmes, puisque « nous ne connaissons des choses réelles que ce qu'elles deviennent pour nous au moyen de nos facultés » (14). Tels qu'ils nous apparaissent dans l'expérience et que nous les connaissons, ce ne sont que des *phénomènes*.

Nos facultés, elles aussi, ne nous sont connues que par leurs effets, dans l'expérience ; nous ne les connaissons que comme phénomènes, ou, plus exactement, comme phénomènes internes. « L'existence réelle transcendante de nos facultés » (15) est donc démontrée, comme celle des objets, par le fait que tout phénomène suppose quelque réalité dont il est le phénomène. Il s'ensuit que toute représentation a un fondement transcendant qui est soit la nature transcendante de notre faculté d'avoir des représentations, soit un objet transcendant, indépendant de sa représentation, soit l'action combinée de l'un et de l'autre (16).

Ainsi qu'il vient d'être dit, nous ne pouvons avoir aucune connaissance purement objective (16*), exclusivement fondée sur l'objet en soi. Mais nous avons des connaissances purement subjectives, qui n'ont de fondement que dans notre faculté de connaître ; ce sont celles qui — quoiqu'elles ne se développent, comme toute connaissance, que quand notre faculté est excitée par les objets empiriques — ne sont point produites par les impressions de ces objets. Toutes les connaissances que nous donnent les impressions sont contingentes ; donc les connaissances purement subjectives sont les connaissances nécessaires et universelles.

L'idéalisme kantien repose entièrement « sur l'existence

(14) Selle, *De la réalité..*, p. 578.

(15) *Ibid.*, p. 579.

(16) *Ibid.*, p. 578 et 584.

(16*) Ici, la connaissance purement objective serait celle de l'objet en soi ; chez Kant, la connaissance appelée objective n'est que celle d'un phénomène.

de jugements par lesquels nous regardons la liaison de deux représentations comme nécessaire, sans que cette nécessité dérive de l'identité des représentations. Or, comme le principe de contradiction ne peut pas donner la raison suffisante d'une telle liaison, et que l'expérience ne peut jamais prouver la nécessité de ce qu'elle représente, on en a tiré la conclusion qu'il y a des représentations purement subjectives et indépendantes de l'expérience, à l'aide desquelles nous pouvons former ces jugements» (17). Par exemple, les propositions de la géométrie (telles que : deux lignes droites ne peuvent pas constituer une figure) (17*), ne pouvant s'établir sur les seuls principes d'identité et de contradiction, se fondent sur la représentation immédiate ou intuition (18) du sujet, qui nous le montre nécessairement lié à son prédicat (19), c'est-à-dire sur l'intuition de l'espace et de ses déterminations. Comme cette intuition de l'espace est celle de déterminations ou de liaisons nécessaires, elle ne peut être une intuition empirique, c'est une intuition purement subjective. L'intuition de l'espace est donc une partie purement subjective de notre expérience des objets empiriques. Elle est mise dans notre intuition empirique par notre faculté d'avoir des intuitions ou *sensibilité pure*. C'est une modification originaire et essentielle de notre sensibilité (20).

Kant, toujours d'après Selle, a donné encore une preuve directe de cette idéalité de l'intuition de l'espace. Elle consiste dans l'argument suivant : « Si vous faites abstraction, dans la notion empirique d'un corps, de tout ce que l'expérience y a contribué, l'espace vous reste, dont vous ne pouvez pas faire abstraction, quoique le corps existant dans l'espace n'y soit

(20) *Ibid.*, p. 587.

(17*) Il s'agit évidemment d'une figure *fermée*.

(18) Il y a deux sortes de représentations : celles qui se rapportent immédiatement à leurs objets, appelées intuitions ; celles qui s'y rapportent médiatement, au moyen d'une intuition appelées concepts. p. 584 et 595.

(19) *Ibid.*, p. 600 et 608-609.

(17) *Ibid.*, p. 582.

plus. Or, comme vous ne pouvez pas effacer la représentation de l'espace, elle doit être nécessaire et universelle; et comme l'expérience ne peut jamais fournir de telles représentations, il faut que celle de l'espace soit donnée par la faculté de sentir pure et subjective; si bien que l'espace, quoique partie constitutive d'une intuition externe empirique, n'en serait que la partie purement subjective, n'existant que dans nous-mêmes et n'ayant pas la moindre réalité objective par elle-même » (21).

L'idéalité du temps se démontre de la même manière que l'idéalité de l'espace, par le même argument direct et par l'existence de jugements synthétiques *a priori* (ou jugements non fondés sur le principe d'identité, et cependant nécessaires) qui reposent sur l'intuition du temps.

Selle estime que la démonstration kantienne de l'idéalité de l'espace et du temps n'est pas probante.

On ne peut, objecte-t-il contre l'argument direct, se représenter un espace sans aucun objet externe, un espace pur. L'espace pur n'est pas l'objet d'une intuition, mais d'un concept, qui est le concept de la possibilité idéale des corps. « Ce n'est que la représentation de l'objet externe qui rend possible celle de l'espace, et c'est ainsi que l'intuition d'un corps réalise l'objectivité de l'espace, et que l'idée d'un corps présente en même temps l'idée de l'espace. Il n'y a aucune représentation d'un objet externe qui soit nécessaire; mais elle est toujours la condition nécessaire de l'existence de la représentation de l'espace » (22). L'espace est représenté immédiatement dans l'intuition d'un corps et sa représentation n'est donnée que dans l'intuition empirique; elle est donc d'origine empirique (23).

Il n'y a pas d'intuition nécessaire. Kant en a admis, parce qu'il en avait besoin pour fonder les jugements synthétiques

(21) *Ibid.*, p. 589.

(22) *Ibid.*, p. 590.

(23) *Ibid.*, p. 590.

nécessaires (24). Or, il n'existe pas de tels jugements. Tous les jugements nécessaires tirent leur nécessité du principe d'identité, ils sont tous analytiques. Voyant que, dans certains jugements nécessaires, tels que les propositions mathématiques ou le principe de causalité, l'analyse du sujet ne peut donner le prédicat, Kant en a conclu que ces jugements sont synthétiques. S'il avait fait l'analyse du prédicat, il aurait vu que le sujet y est contenu, et que, par conséquent, ces jugements sont analytiques (25).

Contrairement à ce que Selle pense, il est manifeste, dans les exemples qu'il donne, que l'analyse du prédicat ne transforme pas en jugements analytiques les jugements dont il s'agit. Selle dit : « *Tout ce qui arrive, suppose une cause. La notion d'un événement n'exige pas nécessairement celle d'une cause. Mais une cause n'est pas autre chose qu'un être qui en produit un autre, et en vertu duquel l'effet arrive, il est clair qu'il y a encore ici identité des notions* » (26). Assurément, dirons-nous, le concept de cause est le concept d'une chose qui détermine nécessairement quelque autre chose, mais c'est précisément de la réalité objective de ce concept qu'il est question. Or, l'expérience ne donne que l'événement, d'où l'analyse ne peut tirer un autre événement qui le détermine. Il faut donc conclure, contre Selle, que ni l'expérience ni l'analyse ne peuvent montrer un événement comme déterminant nécessairement un autre événement.

Selle réussit aussi peu à prouver que le jugement : *deux lignes droites ne peuvent constituer une figure*, est analytique.

Il explique la théorie des catégories en s'attachant simplement à la catégorie de causalité (27). Mais son explication est beaucoup plus faible que celle qu'il a donnée de l'idéalité de l'espace et du temps. Elle se réduit à ceci.

(24) *Ibid.*, p. 588.

(25) *Ibid.*, p. 601. Selle croit que grâce à cette méthode, inverse de celle de Kant, on peut montrer que tous les jugements nécessaires sont analytiques.

(26) *Ibid.*, p. 602.

(27) *Ibid.*, p. 595-598.

La notion de la succession de deux événements n'épuise pas la notion de la cause et de l'effet. Celle-ci contient encore la notion d'une liaison nécessaire des deux événements successifs. Pour Hume, cette nécessité n'était qu'une illusion de l'habitude. Pour Kant, elle est une conception originaire de l'entendement; elle est, dans la représentation des choses, une partie subjective, ajoutée par l'entendement à ce que nous donne la sensibilité, laquelle ne nous donne que la succession des événements. Nous ne pouvons donc savoir si cette nécessité, qui est ainsi réalisée par notre pensée dans les phénomènes, existe aussi dans la réalité transcendante. La causalité n'est, pour notre raison spéculative, qu'une forme subjective qui n'appartient qu'à l'essence de notre faculté de penser, et toutes les catégories, pareillement, sont la partie subjective de nos représentations médiate, de même que l'espace et le temps sont la partie subjective de nos représentations immédiates. — Toutefois, pour que le système de nos connaissances s'accorde avec celui de nos désirs, pour que notre action puisse se conformer à certains besoins déterminés par des lois universelles et nécessaires, il faut que ce que la faculté de connaître ne nous représente que comme des formes subjectives ait pourtant une réalité transcendante (28).

La manière dont Selle interprétait la théorie des catégories, et, en particulier, la théorie de la causalité, ne peut s'appuyer que sur les *Prolégomènes*, où Kant semble vouloir dire que l'action de l'entendement est uniquement d'ajouter la

(28) Selle fait par là une allusion rapide à la causalité de la liberté. Dans son *Précis d'un mémoire sur les lois de nos actions* (Acad. de Berlin, 1788-89, p. 395), on voit mieux comment il entend la théorie kantienne de la liberté. « D'après la loi de la causalité, toutes nos actions sont nécessaires; or il y a des lois morales qui défendent un grand nombre des actions dont nous sommes capables, et qui en en ordonnant d'autres, supposent nécessairement une volonté libre. La volonté comme phénomène est toujours sous la loi des causes et par conséquent nécessaire. Donc il s'ensuit, ou, qu'une moralité de nos actions est impossible, ou qu'il y a une volonté libre transcendante. » Etant indépendante de la loi causale à laquelle sont soumis tous les phénomènes, cette volonté primitive ne peut être qu'un noumène, un être transcendant.

nécessité à une succession donnée. Cette interprétation paraît inexacte, ou tout au moins incomplète, quand on la compare à certains passages de la *Critique de la raison pure*. Nous verrons que la théorie dont il s'agit a été comprise autrement (29).

Relativement à l'étude du kantisme, l'intérêt du mémoire de Selle résidait dans l'exposé de l'*Esthétique transcendente* (29*). Selle montrait que par cette *Esthétique*, ou théorie de la sensibilité, Kant, admettant l'existence d'intuitions sensibles nécessaires et universelles, rompait avec l'opinion, communément admise avant lui, que « toute intuition ne pouvait avoir qu'une universalité comparative et une existence contingente » (30). Le fond de l'*Esthétique transcendente*, telle que Selle l'expliquait et que nous l'avons résumée d'après lui, consiste en ceci. Les jugements synthétiques des mathématiques se fondent sur une intuition. Parce qu'ils sont nécessaires, ils supposent qu'elle est l'intuition d'une nécessité. Nous avons donc deux sortes d'intuitions, puisque nous avons aussi des intuitions par lesquelles nous n'apercevons pas la nécessité de ce qu'elles nous donnent. L'intuition d'un objet quelconque se compose d'intuitions de la première sorte, ou intuitions dites nécessaires, et d'intuitions de la seconde sorte, ou intuitions dites contingentes. Par exemple, dans l'intuition d'un corps dont toutes les faces sont limitées seulement par des

(29) Une nécessité ajoutée à une succession donnée ne serait pas nécessaire à cette succession; elle serait une nécessité surajoutée, illusoire, plutôt conforme à la théorie de Hume qu'à celle de Kant, puisque Kant attribuait au moins autant de réalité à la nécessité qu'à la succession, faisant de la nécessité causale une condition de la succession même. Lorsqu'on interprète Kant comme le faisait Selle, on a donc raison de dire qu'il n'a pas dépassé Hume.

(29*) En France, l'orthographe de ce mot n'a jamais été fixée. Nous écrirons uniformément *den*, suivant l'usage le plus fréquent à l'époque que nous étudions. Aujourd'hui, dans les écrits français, *dan* se lit plus souvent (par exemple, chez les traducteurs Barni et Archambault, Tremesaygues et Pacaud, et chez d'excellents historiens, tels que Delbos). Littré donne *dan*, même quand il cite Villers qui écrivait *den* et suivait en cela l'orthographe de Kant.

(30) *De la réalité...*, p. 587-588.

lignes droites, nous avons l'intuition de la nécessité que chaque face ait au moins trois côtés. D'autre part, nous percevons que ce corps, étant exposé au soleil, s'échauffe : il n'y a ici aucune nécessité qui soit intuitive; autrement dit, nous n'avons pas l'intuition de la nécessité qu'il s'échauffe. L'intuition seule ne nous donne, entre l'échauffement du corps et le soleil, qu'une relations contingente.

L'intuition de la nécessité des relations entre certaines déterminations de l'espace (l'intuition que deux lignes droites ne peuvent enclore un espace, l'intuition que la somme de deux côtés d'un triangle est plus grande que le troisième côté, etc.) et l'intuition de l'espace, qui est à sa base — ainsi que l'intuition du temps et des relations qui en dépendent — sont les intuitions nécessaires comprises dans notre intuition des choses, dans l'expérience. Les autres intuitions, irréductibles à celles-là, sont les intuitions contingentes.

Kant ne s'est pas contenté de montrer l'existence de deux sortes d'intuitions sensibles, les unes contingentes, les autres nécessaires, ni de montrer que les mathématiques ont pour condition les intuitions sensibles nécessaires; il a prétendu découvrir à quelle condition sont possibles les intuitions sensibles nécessaires. Selle, pour la raison que nous avons dite, n'admettait pas l'existence des intuitions nécessaires; mais il croyait que, s'il en existait, il faudrait admettre l'explication que Kant donne de leur possibilité. Cette condition des intuitions nécessaires, c'est, selon l'interprétation de Selle, que nous les ayons nécessairement en vertu de la nature de notre faculté d'avoir des intuitions, et qu'ainsi nous les introduisions dans toute notre intuition des choses. Selle n'a pas vu que cette explication joue sur l'ambiguïté de l'expression *intuition nécessaire*. L'intuition qui résulterait nécessairement de la nature de notre faculté serait nécessaire en ce sens qu'il nous serait impossible de ne pas l'avoir, mais elle ne serait pas pour cela l'intuition d'une nécessité. Or, c'est précisément sur l'intuition de la nécessité de l'espace et de la nécessité

de certaines de ses déterminations, que la géométrie repose, c'est de cette intuition qu'on prétendait rendre compte. Ainsi l'hypothèse d'une intuition émanant de la sensibilité pure, qui devait se démontrer par le fait qu'elle seule rend compte de cette nécessité, resterait sans fondement. Ce qu'on suppose être l'origine des intuitions contingentes, qui est totalement inconnu, peut aussi bien être supposé tel que nous en recevions de plus et nécessairement les intuitions qu'on suppose émaner de notre sensibilité. Mais cette autre hypothèse est également inutile, puisqu'elle n'expliquerait ni mieux ni plus mal l'intuition de la nécessité.

Le mémoire de Selle a pu aider à faire comprendre à quelques lecteurs français la distinction kantienne des intuitions sensibles contingentes et des intuitions sensibles nécessaires, ainsi que l'idée de traiter ces dernières comme la base de la certitude mathématique. Mais ils y auraient cherché vainement une preuve solide de l'idéalisme transcendantal ou doctrine d'une idéalité propre aux seuls éléments nécessaires de l'expérience et conçue comme condition de leur nécessité.



C'est encore le problème du rapport de nos représentations et de nos concepts avec la réalité transcendante, qui préoccupait Jean-Christophe Schwab quand il rédigea son mémoire *Sur la correspondance de nos idées avec les objets* (31). Selle prétendait que seule l'expérience pouvait établir ce rapport; Schwab veut montrer qu'il n'est concevable que par une hypothèse rationaliste. Ce qu'il attaque dans le criticisme,

(31) *Acad. de Berlin*, 1788-89, recueil publié en 1793. Schwab a écrit, après ce mémoire, plusieurs livres et articles en allemand contre la philosophie de Kant, dont il était un des adversaires les plus obstinés. Il était connu en France comme l'auteur de l'ouvrage sur *l'Universalité de la langue française* qui fut préféré à celui de Rivarol par l'Académie de Berlin, qui avait proposé ce sujet pour un de ses concours. Mirabeau le cite dans *La monarchie prussienne* (1788), T. I, p. 47-48.

c'est l'idéalisme, qu'il ne distingue pas assez des autres systèmes idéalistes.

Le mémoire de Schwab débute par un bref historique des théories de la perception. Nos perceptions, se demande-t-il, peuvent-elles être conformes aux objets tels qu'ils sont en eux-mêmes ? Cette conformité se concevrait, si l'on supposait, avec Épicure, que l'objet nous envoyât des parties de lui-même, images fidèles de lui-même, des simulacres entrant par nos sens, sans en être altérés, dans notre âme, où ils seraient précisément notre représentation de l'objet. Mais l'hypothèse d'Épicure a dû être abandonnée. Les philosophes modernes en ont adopté une autre, plus vraisemblable, selon laquelle, les objets frappant nos sens y impriment certains mouvements qui se communiquent dans nos organes et qui sont toujours accompagnés d'une sensation dans notre âme. Ici il ne faut plus parler de conformité ou de ressemblance, mais tout au plus d'une correspondance entre nos idées et les objets; puisque la sensation du rouge, par exemple, ne ressemble nullement à la perception d'un mouvement, et que le mouvement lui-même est sans doute « un *phénomène* qui, tel qu'il est, n'a point de réalité hors de nous, et qui, du moins en partie, est l'ouvrage de l'âme » (32). Cela étant admis, « il ne reste guère à l'objet d'autre fonction que celle d'exciter et de faire éclore des idées que l'âme renferme déjà, pour ainsi dire, dans son sein. Car comme il y aurait de l'absurdité à dire que l'action des objets passe dans l'âme, l'idée la plus raisonnable qu'on puisse se faire de cette action, c'est qu'elle sollicite l'âme à une espèce de réaction, par laquelle elle développe ce qu'elle renferme, et qui est proprement ce qu'on appelle la sensation. Nous voilà tout près des *idées innées* dans un sens... où Locke peut-être n'aurait pas tant trouvé à redire » (33). Ces idées, représentations ou sensations sont originairement en nous, comme l'arbre est dans le pépin, l'étincelle dans le caillou. Cette théo-

(32) Schwab, *Sur la correspondance...*, p. 422.

(33) *Ibid.*, p. 424.

rie, qui est « à peu près » celle de Kant, n'anéantit pas l'objet; mais comme elle n'en conserve l'existence que pour en faire une chose dont nous ne savons rien, un x qu'il nous est impossible de déterminer, elle nous porte à soupçonner que l'objet ne soit qu'un être de raison, et son existence une supposition gratuite.

L'interprétation de Schwab tend à confondre l'idéalité des éléments qui sont connus *a priori* avec l'idéalité de ceux que nous connaissons seulement *a posteriori*. L'idéalité transcendente, que Kant présente comme la condition de la possibilité de la connaissance *a priori*, aurait dû être distinguée par Schwab de l'idéalité que son interprétation attribuait même aux éléments empiriques, comme la connaissance *a priori* se distingue de la connaissance *a posteriori*. Il ne suffisait pas de dire que les catégories et les intuitions de l'espace et du temps sont originairement inhérentes à l'esprit, puisqu'il venait de dire que toutes nos sensations le sont aussi. Il ne montre pas assez clairement que, selon l'idéalisme kantien, il y a dans l'esprit humain une sensibilité pure, dont certaines intuitions, celles de l'espace et du temps, sont seules originaires, et par rapport à laquelle les autres intuitions sont adventices, accidentelles (34).

(34) Un mémoire d'Engel, *Sur la réalité des idées générales ou abstraites*, (1801, p. 129-145), présente une confusion voisine de celle que le mémoire de Schwab favorisait. Engel disait que si l'on appelle *forme* toute condition subjective de nos perceptions, il existe au moins autant de formes que nous avons de sens différents. Il confondait ainsi la subjectivité des qualités sensibles avec l'idéalité de l'espace et du temps. Kant avait prévu cette erreur d'interprétation. Dans son idéalisme, l'espace et le temps sont des formes constitutives d'une certaine réalité, de la réalité empirique, objet des sciences physiques, et pour laquelle les sensations de couleurs, d'odeurs, de sons, etc., n'ont pas de valeur objective. Kant oppose encore l'idéalité des intuitions de l'espace et du temps à la subjectivité de ces sensations, en rappelant que celles-ci, au contraire de celles-là, ne fondent aucun jugement synthétique *a priori*. Comme il le dit expressément, la comparaison de cette subjectivité avec l'idéalité transcendente est une explication trop insuffisante de cette dernière (*Crit. de la raison pure*, édition Kehrbach, p. 56-57; trad. Tremesaygues et Pacaud, 1909, p. 71). Nous verrons que pour amender cette explication, Stapfer recommandera de supposer constamment que la qualité subjective à laquelle on compare la forme de l'intuition soit l'objet d'une science *a priori*.

Schwab résume de la même manière que Selle la théorie des catégories. Il examine comment Kant en fait l'énumération au moyen de la table des formes du jugement, et estime cette déduction un peu forcée. Comme Selle, il explique encore que par les catégories nous sortons en quelque sorte de nous-mêmes, à la condition qu'il s'y joigne quelque intuition; mais que, parce que toutes nos intuitions sont sensibles, tous les objets ainsi atteints ne sont encore que des phénomènes et non l'être en soi, pour la connaissance duquel il nous faudrait une intuition intellectuelle.

Il accorde qu'il y a du vrai dans la théorie kantienne de la connaissance et qu'« il y a sûrement en nous quelque chose *a priori*, qui est la condition sans laquelle la sensation ne serait pas même possible » (35); mais il lui paraît téméraire de le déterminer, d'affirmer que c'est précisément telles catégories ou telles intuitions. Il pense que l'idéalisme kantien conduit inévitablement à l'idéalisme absolu, à la négation de l'être en soi. Il croit avoir trouvé le moyen, pour lui-même, d'échapper à cette conséquence, dans l'hypothèse de la vision en Dieu, qui permet de concevoir non seulement une correspondance, mais même une ressemblance de nos idées avec les objets. Puisqu'il est concevable que les idées d'un esprit ressemblent à celles d'un autre esprit, on conçoit que certaines de nos idées puissent ressembler à celles de Dieu, et aussi aux

L'espace et le temps sont des conditions de la réalité empirique, ils ne sont pas toute la réalité empirique; les lois physiques particulières ont tout autant de réalité objective. Elles ne sont pas subjectives comme les qualités sensibles; elles n'ont pas, à proprement parler, une idéalité transcendente, n'étant pas connues *a priori*; donc Schwab aurait dû distinguer encore une troisième sorte d'idéalité, pour pouvoir rapprocher l'idéalisme qu'il expose de celui de Kant.

Engel fait de l'espace une forme propre au toucher et à la vue. M. de Biran, qui a beaucoup réfléchi sur les mémoires d'Engel, considérera cette opinion comme semblable à celle de Kant. Engel remarquait en outre que les sons, les odeurs, etc., doivent être rapportés à quelques parties de l'espace, s'ils doivent nous représenter quelque chose hors de nous; c'est, disait-il, ce qu'il faut entendre quand on dit que l'espace est la forme du sens externe.

objets, Dieu créant les choses d'après ses idées. Il n'est donc pas absurde d'admettre que développer nos connaissances nécessaires, ce soit nous assimiler peu à peu à la divinité, et, par conséquent, pénétrer progressivement l'essence absolue des choses. Schwab préfère s'en tenir à cette « pensée sublime », plutôt que de suivre « ceux dont toute la philosophie se réduit à démontrer que nous ne savons rien » (36).

Dans un autre mémoire *Sur la proportion entre la moralité et le bonheur, relativement à un nouvel argument pour l'existence de Dieu* (37), Schwab attaque la doctrine kantienne du souverain bien. L'argument nouveau, celui de Kant, consiste en une nouvelle « subordination d'idées », inverse de l'ancienne. Autrefois on liait ainsi les idées de moralité, de bonheur et de Dieu : Si Dieu existe, l'homme de bien sera tôt ou tard heureux; or, Dieu existe; donc l'homme de bien... La nouvelle philosophie raisonne de cette manière : Si la raison pratique postule une exacte proportion entre la moralité et le bonheur, Dieu existe; or la raison pratique postule cette exacte proportion; donc... Que la raison pratique soit en droit de postuler une exacte proportion entre la moralité et le bonheur, c'est ce que Schwab conteste en un dialogue burlesque qu'il établit entre « la raison théorique » et « la raison pratique ». Il fait d'abord parler celle-ci sur ce ton : « Y a-t-il quelque chose de plus choquant, ma sœur, que de voir ce fripon, ce fat, ce pied-plat, nager dans l'opulence, pendant que cet homme de bien n'a pas de quoi vivre ? » Schwab prend le parti de la raison théorique, et tout ce qu'il lui fait répliquer revient à dire qu'il serait arbitraire de postuler un monde où le bonheur serait dispensé à chaque homme en raison de sa vertu, puisque la vertu et le bonheur n'ont rien de commun.

(37) *Acad. de Berl.*, 1798, mémoire publié en 1801.

(36) *Ibid.*, p. 435.



De tous les philosophes de l'Académie de Berlin, c'est Frédéric Ancillon que l'on voit le plus souvent cité par les philosophes français de son temps. Il s'était proposé de leur faire connaître la littérature et la philosophie allemandes. « Placé entre la France et l'Allemagne, disait-il, appartenant à la première par la langue dans laquelle je hasarde d'écrire. à la seconde par ma naissance, mes études, mes principes, mes affections, et, j'ose le dire, par la couleur de ma pensée, je désirerais pouvoir servir de médiateur littéraire et d'interprète philosophique entre les deux nations » (38). A propos de ce même livre où Ancillon exprimait cette intention, M. de Biran déclarait : « Je dois beaucoup à la lecture de cet ouvrage excellent, qui devrait faire un nom illustre à son auteur, si la gloire s'attachait à ce genre de productions » (39). Pour M^{me} de Staël, Ancillon « réunit la lucidité de l'esprit français à la profondeur du génie allemand » (40). Cousin, au cours d'un des voyages qu'il fit en vue de mieux connaître les philosophes allemands, alla lui faire visite. Mais il en apprit par sa conversation beaucoup moins qu'il n'avait espéré. Déçu, il le jugea « métaphysicien médiocre » (41). Le père de Frédéric Ancillon composa des mémoires qui furent très appréciés en France, quoiqu'ils y aient rencontré un moins grand nombre de lecteurs que les livres de son fils (42). L'interprétation qu'il sui-

(38) *Mélanges de littérature et de philosophie*, 1809, T. I, P. XIX.

(39) M. de Biran, *Œuvres*, éd. Naville, T. I., p. 128.

(40) Mme de Staël, *Œuvres complètes*, 1820, T. XI, p. 413.

(41) Victor Cousin, *Fragments et Souvenirs*, 3^e éd., 1857, p. 165.

(42) Les Ancillon étaient des descendants de David Ancillon, théologien protestant français qui s'était réfugié en Allemagne. Voy. la Notice lue par Mignet, le 5 juin 1847, à l'Académie des sciences morales et politiques, sur Fr. Ancillon, associé étranger de cette Académie. — Louis Ancillon, le père de Frédéric, dédia à Selle et publia à Berlin, en 1792, après l'avoir lue à l'Académie de Berlin, une dissertation : *Judicium de judiciis circa argumentum cartesianum pro existentia Dei ad nostra usque tempora latis*, où, après avoir résumé l'histoire de l'argument ontologique depuis Descartes, il concluait, avec Selle et Kant, que l'existence d'aucune chose ne peut s'établir par la seule analyse de son concept.

vait est devenue très banale; elle n'est rien de plus que ceci :

Kant a voulu nous fermer tout accès à la réalité cachée sous nos perceptions et indépendante d'elles, en tentant de réduire les notions et les principes qui paraissaient nous faire sortir de nous-mêmes et de nos perceptions, tels que les notions et les principes de cause, de substance, etc., à de simples manières propres à nous de voir les choses, sans conséquence pour la réalité absolue des choses (43). Ces notions et ces principes, qui sont nécessaires, c'est-à-dire tels que nous n'en pouvons concevoir le contraire, ne dérivent pas de l'expérience; ce sont des formes ou des dispositions innées de notre âme, qui ne doivent à l'expérience que l'occasion de se manifester et la matière sur laquelle elles opèrent pour l'ordonner et la convertir en une connaissance des choses sensibles (44). Pour Ancillon père, le grand service rendu par Kant à la philosophie est d'avoir rappelé que l'expérience ne nous donne aucune connaissance nécessaire, que, par exemple, elle nous montre qu'une chose succède à une autre et non la causalité en vertu de laquelle il est nécessaire qu'elle lui succède. En cela Kant a suivi les traces de Leibniz. Il ne s'en est écarté que pour errer, lorsque, ayant ainsi considéré que ces notions ou catégories ne représentent rien de ce que l'expérience nous montre des choses, il en a conclu qu'elles ne représentent rien de la réalité absolue des choses; conclusion qu'il contredit aussitôt par l'affirmation de cette réalité. D'où saurait-on et pourquoi affirmerait-on que des choses en soi existent, si ce n'était par une catégorie et parce que notre esprit est disposé et préformé (45) de manière que nous ne pouvons penser aux

(43) *Mémoire sur les fondements de la métaphysique*, Acad. de Berl., 1799, publié en 1803, p. 116.

(44) *Essai ontologique sur l'âme*, 1796, publié en 1799, p. 181 et suiv.

(45) Faire de la catégorie kantienne une disposition innée, une préformation, n'est-ce pas entrer en contradiction avec le § 27 de la *Critique* ? On sait que ce passage qui termine la Déduction transcendentale (2^e édition) a embarrassé plus d'un commentateur. Certains, comme Barni, ont pensé que là Kant condamne son propre système par ce qu'il dit contre le système de la préformation. (Barni, *Analyse de la critique de la raison pure*, P. XXX, introd. à sa traduction, 1869).*

choses sensibles sans penser qu'elles sont les phénomènes des choses en soi ? Mais s'il en est ainsi, il faut ou renoncer à la première conclusion ou conclure ici, pareillement, que la notion de chose en soi n'est rien de plus qu'une production de notre esprit (46).

Avec cette objection, qu'on lit si fréquemment chez ceux qui ont traité du kantisme, Ancillon fait la remarque qu'il est extrêmement difficile de s'assurer de quelle façon Kant entend l'union d'une matière qui ne dérive aucunement de l'esprit et d'une forme qui en dérive exclusivement. Il demande pour quoi le donné, qui est contingent, contracterait par « l'attouchement de la catégorie » une qualité qu'il n'a pas, la nécessité, plutôt que la catégorie s'altérât à ce contact (47). Frédéric Ancillon a rappelé aussi cette difficulté. Pour lui, Kant a voulu dire que la connaissance consiste en l'union d'une forme et d'une matière comme en l'union d'un sujet et d'un objet. Il n'y a pas plus dans notre conscience une forme sans matière ou une matière sans forme, qu'un sujet sans objet ou un objet sans sujet; nous ne connaissons l'un que par rapport à l'autre; l'un n'a de réalité que dans son « mariage mystique » avec l'autre, réalité qui est uniquement celle d'un phénomène dont le noumène nous est inconnu (48). Frédéric Ancillon, ainsi que son père, a été trop bref sur cette importante question de la matière et de la forme, que nous retrouverons plus loin avec plus de précision.



L'Académie de Berlin avait choisi, en 1799, pour sujet de concours, la question de l'origine des connaissances humaines. Elle conseillait aux concurrents, dans un programme qui scan-

(46) *Mémoire sur les fondements...*, p. 122, 128.

(47) *Ibid.*, p. 117-119.

(48) Frédéric Ancillon, *Mélanges de littérature et de philosophie*, 1809, T. II, chapitre intitulé *Essai sur l'existence et sur les derniers systèmes de métaphysique qui ont paru en Allemagne*, p. 155-156, 141, 151-152, 160-161.

dalisa Villers, d'adopter et de prouver une solution contraire à celle du kantisme. On y lisait notamment : « L'Académie n'entre point dans les idées de ceux qui regardent comme démontré avec l'évidence mathématique, qu'une partie de nos connaissances prend son origine uniquement dans la nature même de notre entendement; elle est persuadée, au contraire, qu'on a fait contre cette opinion des objections essentielles, jusqu'à présent demeurées sans réponses satisfaisantes, tout comme elle est persuadée qu'il y a des preuves très fortes en faveur de l'opinion qui déduit toutes nos connaissances de l'expérience, quoique, peut-être, ces preuves n'aient pas encore été mises dans leur vrai jour... » (49). Le prix fut partagé entre Degérando, qui soutenait cet empirisme, et un Allemand qui présentait une solution rationaliste. L'Académie voulut marquer par là qu'elle estimait que la question n'avait reçu aucune réponse qui pût exclure toutes les autres. C'est ce qu'elle déclara Castillon, dans son *Mémoire sur la question de l'origine des connaissances humaines* (50), où il définissait de la manière suivante les trois solutions principales, l'empirisme, le leibnizianisme et le kantisme, qui se disputaient alors l'assentiment des philosophes.

Selon l'empirisme, l'expérience suffit à produire toutes nos connaissances, elle en est l'unique source. Les leibniziens et les kantien sont d'accord entre eux contre l'empirisme, en ce qu'ils croient reconnaître dans notre connaissance quelque chose que l'esprit humain tire de son propre fonds; mais ils sont divisés sur la manière de concevoir ce quelque chose. C'est, pour les leibniziens, une connaissance obscure, une idée qui sommeille dans l'entendement ou un germe d'idée, que l'expérience éveille ou développe. Pour les kantien, c'est « une espèce de forme ou de moule dans lequel l'entendement jette pour ainsi dire l'étoffe que l'expérience lui fournit » (51). Plus loin, Castillon essaie de préciser cette théorie des formes

(49) *Acad. de Berl.*, 1799-1800, p. 14.

(50) *Mémoire de 1801*, publié en 1804.

(51) *Ibid.*, p. 20.

qui distingue, à ses yeux, le kantisme du leibnizianisme. Nos perceptions se succèdent parce que le temps est une forme de notre sensibilité, dans laquelle doit nous apparaître tout ce que nous sentons, c'est-à-dire une forme que nos perceptions ont reçue de notre sensibilité, et non pas une idée obscure ou virtuelle qu'elles éveillent ou actualisent. Nos facultés revêtent ainsi toutes nos perceptions de certaines formes, espace, temps, causalité, etc., qui établissent entre leurs objets certaines relations nécessaires et universelles, les relations mathématiques, la relation de tout phénomène à un autre qu'il suit nécessairement, etc. (52). Comment donc Kant pense-t-il que nous acquérons les notions du temps, de l'espace et de ces relations ? Selon la réponse la plus claire que donne Castillon, Kant aurait pensé que « l'homme, ayant l'idée de certaines liaisons absolument nécessaires, tire ses idées, non de son entendement même où elles gisent obscurément dessinées, mais des formes dont la faculté sensitive et l'entendement revêtent tout ce qui agit sur ces facultés... » (53).

Castillon ne regarde aucune de ces trois solutions comme définitive. Il voit les empiristes obligés de supposer qu'il n'existe pas de connaissance absolument nécessaire et universelle, parce qu'ils ne sauraient en rendre compte. Il lui paraît que les leibniziens et les kantien nous attribuent sans preuve suffisante de telles connaissances, et que c'est avec autant de raison qu'ils se reprochent les uns aux autres de n'avancer que des hypothèses, quand ils prétendent expliquer ces connaissances les uns par des idées virtuelles et les autres par des formes de la sensibilité et de l'entendement purs. — Mais si Castillon s'était représenté plus clairement la différence qu'il indique entre la théorie leibnizienne et la théorie kantienne, il ne lui aurait pas échappé que celle-ci, telle qu'il la caractérise et l'oppose à celle-là, ne pourrait résoudre autrement que la théorie empiriste le problème de l'origine des

(52) *Ibid.*, p. 28.

(53) *Ibid.*, p. 29.

connaissances humaines. En effet, si ce qui est de notre propre fonds était non pas une connaissance virtuelle, mais seulement ce que nous imposons à l'expérience, et qui en constitue la forme, nous n'aurions pas d'autre moyen de le connaître que de le rencontrer dans l'expérience, puisque c'est à notre insu que nous l'y mettons. Ainsi la forme de l'expérience ne serait l'objet que d'une connaissance empirique et non d'une connaissance nécessaire; ce qui contredirait le principe même du kantisme, selon lequel c'est la condition de toute connaissance nécessaire, non-empirique, que ce qui est ainsi connu soit imposé par nous aux choses.

La séparation que Castillon a rapidement tracée entre l'apriorisme kantien et la théorie leibnizienne de l'innéité, rend son interprétation très remarquable parmi les exposés des autres académiciens, et même auprès de ceux que nous examinerons. Plusieurs d'entre ceux-ci affirment que la connaissance *a priori* n'est pas chez Kant une sorte de connaissance innée. Aucun ne dit plus explicitement que ne l'a fait Castillon par quoi ces connaissances diffèrent l'une de l'autre.



La plupart des philosophes de l'Académie de Berlin purent reconnaître leurs propres sentiments à l'égard du kantisme dans le *Parallèle historique de nos deux philosophies nationales*, de Mérian (54). Frédéric Ancillon ne fut certainement pas le seul à trouver « aussi amusant qu'instructif » ce tableau des excès et surtout des ridicules de l'école de Wolf surpassés par ceux des zélateurs de la nouvelle doctrine. Tout en s'abstenant des bouffonneries de Nicolai (55), Mérian se divertissait de ces disciples passionnés, les plaisantait sur les louanges qu'ils prodiguaient à leur maître, lumière du monde,

(54) *Acad. de Berl.*, mémoires de 1797, publiés en 1800.

(55) Une traduction française de quelques parties du *Sempronius Gundibert* de Nicolai, fut donnée dans la *Bibliothèque germanique*, T. I, 1800, p. 117-155 et p. 504-527.

soleil de la philosophie, venu parmi les hommes pour achever le grand ouvrage commencé par Jésus-Christ, etc.; sur le droit qu'ils s'arrogeaient de tout trancher, de tout décider; sur leur recherche de termes barbares et de « subtilités ténébreuses » (56). Mérian avait vu la doctrine de Wolf triompher, puis se décréditer de plus en plus; il comptait que l'engouement pour le kantisme passerait aussi rapidement. A son avis, il valait mieux attendre que les sophismes des nouveaux philosophes se confondissent dans l'oubli avec ceux de Wolf, que de se donner la peine de les réfuter. On ne gagne rien à discuter avec de telles gens, affirmait-il; dès qu'on les presse un peu, ils répondent qu'on ne les comprend pas; c'est tout ce qu'il est possible de tirer d'eux, c'est là leur dernier moyen, et afin d'être bien certains qu'il ne leur manquera jamais, ils fabriquent sur leur système des commentaires inintelligibles. Cette philosophie lui paraissait bien faite pour ne sortir jamais d'Allemagne. Il annonçait que ses missionnaires venaient d'échouer à Londres et ajoutait qu'ils auraient réussi aussi mal à Paris. On a pu donner, disait-il encore, une traduction française assez claire de la *Paix perpétuelle*; il n'est guère probable que la *Critique de la raison pure* se prête un jour à une pareille opération et qu'il soit possible de satisfaire de sitôt « la curiosité de l'abbé Sieyès »; assurément il est plus facile de déblatérer contre « la volatilité française » (57).

(56) *Parallèle...*, p. 75.

(57) Mérian nomme Adrien de Lezay comme l'auteur de cette traduction anonyme de la *Paix perpétuelle*. Adrien de Lezay-Marnésia avait étudié la diplomatie à Brunswick et avait passé quelque temps à Göttingue, avant 1795. Son frère Albert rapporte qu'il eut sa part de la haine que Bonaparte vouait aux amis de Mme de Staël. Mais il rentra en grâce auprès de lui, après un mariage qui alliait les Lezay aux Beauharnais; il fut chargé de mission à Salzbourg, et mourut préfet du Bas-Rhin, en 1814. Ses écrits se rapportent à la politique; il fit aussi une traduction du *Don Carlos* de Schiller. Voy.: Louis Spach. *Adrien comte de Lezay-Marnésia*, Strasbourg, 1854; Albert de Lezay-Marnésia, *Mes souvenirs*, Blois, 1854, p. 85.

Sieyès, au début de 1796, avait fait demander à Kant d'entrer en relation épistolaire avec lui, par Charles Thérémín, publiciste, ancien chef de bureau au Comité de salut public, qui avait un frère en Allemagne. Dans la lettre que ce dernier transmit à Kant, Ch. Thérémín exposait l'intérêt qu'avait la nation française à connaître la philosophie kantienne, qu'il

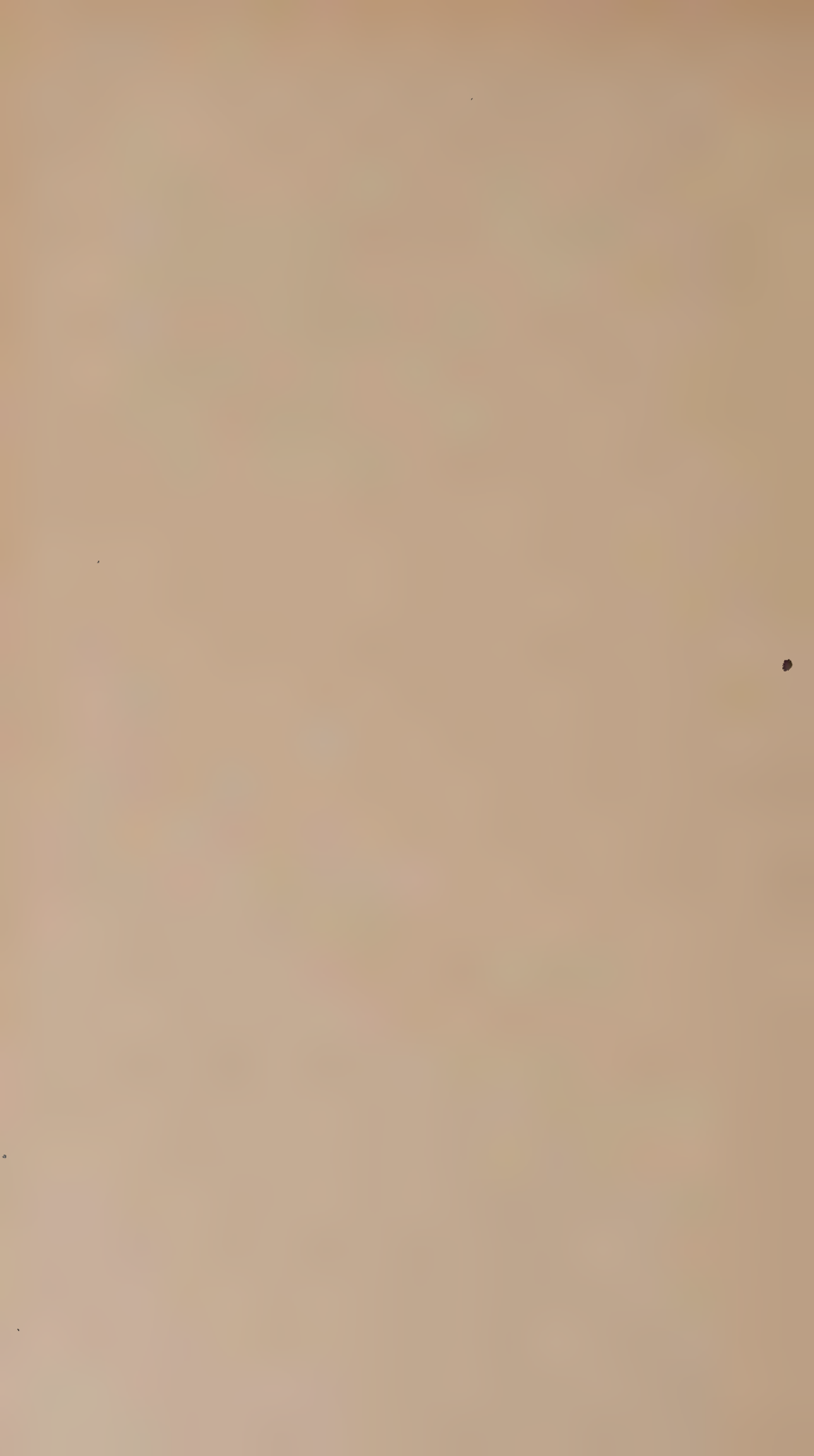
Le *Parallèle* de Mérian reflétait moins de gaieté que de dépit. Les philosophes de l'Académie de Berlin étaient de ceux à qui les succès de l'école kantienne portaient le plus ombrage. En général, ils laissaient trop percer dans leurs *Mémoires* cette inquiétude pour que les préventions qu'ils pouvaient faire naître ou entretenir chez les lecteurs français contre la nouvelle philosophie allemande n'en fussent pas affaiblies légèrement. Un article anonyme, qui parut dans le *Magasin encyclopédique* (58), montre qu'en France on n'accueillait pas toujours de semblables critiques sans une certaine défiance. L'auteur de cet article, sur l'*État présent de la philosophie en Allemagne*, explique qu'il y a dans ce pays deux partis philosophiques opposés ; l'un est celui des kantien, l'autre comprend des leibniziens, des wolffiens, des éclectiques. Les premiers sont parvenus à supplanter les seconds ; on n'écoute plus qu'eux dans les universités, leurs livres sont à peu près les seuls qu'on lise. Pour mieux perdre les hommes qui leur résistent, il se peut qu'ils aient usé parfois d'expédients fort blâmables ; mais il n'est guère croyable que leur succès parmi une nation instruite ne tienne pas surtout aux mérites du système qu'ils préconisent. Le plus grand mérite de leur système ou « criticisme » est « d'avoir proposé le premier des questions très importantes sur la nature de la science, sur les fondements de la philosophie et l'origine de nos connaissances, que leurs prédécesseurs n'avaient pas aperçues ou avaient négligées... » (59). Mais il y a encore beaucoup d'obs-

estimait pouvoir devenir le complément de la Révolution, et l'intérêt qu'il y avait pour la propagation de cette philosophie d'être connue de Sieyès, qui, au dire d'un kantien nouvellement arrivé à Paris, pensait déjà sur la métaphysique à peu près comme Kant. Voy. les lettres des frères Thérémim dans les *Kant's Schriften*, T. XII, p. 58-59. Sur Sieyès et la philosophie de Kant, voy. aussi : Gazier, *Fragments de lettres inédites...*, Revue philosophique, 1888, T. II, p. 56.

(58) Bien que le *Parallèle* de Mérian, lu à l'Académie le 6 juin et le 31 août 1797, ne fût publié qu'en 1800, le contenu de l'article donné par le *Magasin encyclopédique* (T. XVIII, année 1798, p. 65 et suiv.) laisse supposer que son auteur ait eu connaissance de ce mémoire.

(59) *Ibid.*, p. 64.

curité dans la solution qu'ils en donnent et de l'ambiguïté dans leurs expressions. « S'ils se donnaient la peine de répondre aux objections principales de leurs adversaires, et s'ils s'engageaient dans une dispute conduite régulièrement, de bonne foi, et sans employer les artifices de ceux qui ne veulent que paraître supérieurs, ils acquéreraient un nouveau mérite, celui de mettre au jour les points sur lesquels la dispute roule en dernier ressort, et de faire paraître par là jusqu'où un accord sur les premiers fondements de toute philosophie est à espérer. » (60)



CHAPITRE II

L'INTRODUCTION DE LA PHILOSOPHIE KANTIENNE EN FRANCE

Il existe de nombreux documents de toutes sortes, articles de revues et de journaux, manuscrits, lettres, signalés par les historiens (1) qui ont cherché à préciser le moment auquel on a commencé en France à se soucier de connaître la philosophie de Kant, et au moyen desquels ils ont pu retracer la suite des événements qui ont concouru à l'y introduire. Pour l'histoire des interprétations du kantisme, la plupart de ces documents n'ont aucune importance : ils ne renferment et n'ont jamais pu donner à personne nulle idée, vraie ou fausse, de cette philosophie. D'autres présentent des explications très sommaires qui se rencontrent toutes soit dans les mémoires de l'Académie de Berlin que nous avons analysés, soit dans les ouvrages plus considérables que nous examinerons ultérieurement. Il y a lieu cependant de s'arrêter sur quelques uns de ces petits écrits divers, sinon à cause des explications, du moins parce qu'ils rappellent, autant qu'il nous

(1) A. Saintes, *Histoire de la vie et de la philosophie de Kant*, Paris, 1844; Barni, *Avant-propos de la trad. de la Crit. du jugement*, 1846; Süpfle, *Geschichte des deutschen Kultureinflusses auf Frankreich*, Gotha, 1888, T. II, chap. VI; Fr. Picavet, *La philosophie de Kant en France de 1773 à 1814*, dans la trad. de la *Crit. de la raison pratique*, 1888; Dickstein, *Sur l'introduction de la philosophie de Kant en France*, *Revue philosophique*, 1888, T. II, p. 416; E. Joyau, *De l'introduction en France de la philosophie de Kant*, *Rev. phil.*, 1893, T. II, p. 85; Virgile Rossel, *Histoire des relations littéraires entre la France et l'Allemagne*, Paris, 1897; Louis Wittmer, *Charles de Villers*, Genève et Paris, 1908; Henri Tronchon, *La fortune intellectuelle de Herder en France*, Paris, 1920.

est utile de le savoir, comment le kantisme, faisant sa première apparition en France, y trouva les esprits disposés à son égard.

L'abbé Grégoire correspondait avec Müller (2) et avec le théologien Blessig, tous deux anciens professeurs de philosophie à l'université de Strasbourg (3). Il voulut savoir ce qu'était la philosophie de Kant, dont Müller lui avait parlé dès 1794 ; il leur demanda d'en composer un exposé en français ; mais Müller mourut peu après qu'il eut accepté cette tâche. Les lettres de ce dernier et celles de Blessig présentaient à Grégoire leurs raisons de souhaiter que la doctrine de Kant fût bientôt « transplantée » en France. Elle pourra, lui disaient-ils, y devenir la base d'un enseignement philosophique nouveau qui mettra fin au règne du matérialisme, de l'athéisme, de tous ces systèmes « qui tendent à avilir la nature humaine et à égarer les idées sur sa destination ». La critique kantienne, apprenait-il par ces lettres, qui consiste à découvrir les bornes de nos facultés de connaître et la nature de leurs fonctions, tend à nous préserver des erreurs des métaphysiciens touchant aux dogmes de l'existence de Dieu et de l'immortalité. Elle conclut que ces questions sont hors des limites de notre raison pure et par conséquent de la philosophie spéculative, et qu'elles appartiennent seulement à la philosophie morale. Elle arrive par là à faire de la foi religieuse « une conviction intérieure fondée sur la loi morale ». Terminant la lettre où il venait de caractériser ainsi la philosophie religieuse de Kant, Blessig recommandait qu'avant d'introduire en France le criticisme, on prît garde qu'il y avait dans ce pays, plus qu'en tout autre, des hommes prêts à « ne trouver en Kant que le patriarche du scepticisme et même de l'athéisme ». A son avis, le moyen de prévenir cette

(2) Philippe-Jacob Müller (1752-1795), président de l'assemblée des pasteurs et professeur de philosophie.

(3) A. Gazier, *Fragments de lettres inédites relatives à la philosophie de Kant (1794-1810)*, Revue phil., 1888, T. II, p. 56-59.

erreur, c'était de donner d'abord un précis du livre de Kant sur la religion.

Ce vœu de Blessig commençait de s'accomplir, semble-t-il, lorsque François de Neufchâteau publiait dans son *Conservateur*, en 1800, une traduction, signée Ph. Huldiger, de la *Kant's Theorie der reinmoralischen Religion* (Riga, 1796), résumé anonyme de la *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Le traducteur, de son vrai nom Philippe Tranchant de Laverne(4), avait lui-même ajouté des *Éclaircissements sur la théorie de la religion morale, avec des considérations générales sur la philosophie de Kant*. Ces éclaircissements étaient simplement une version plus libre du texte déjà traduit, et ces considérations sur le criticisme, quoique très vagues, ne démentaient pas l'intention de « prévenir en sa faveur », qui y était déclarée. Dans une *Lettre à Ch. Villers*, en 1804, Laverne gardait encore l'apparence d'un disciple de Kant, qui cherche, non à modifier, mais seulement à compléter la doctrine religieuse du maître ; il vantait cette « philosophie qui, réduisant en système raisonné et dégagé de toute notion hétérogène, les hautes et célestes clartés du christianisme et sa divine morale, les présente aussi pures à la raison de l'homme, que l'évangile les livre douces et attrayantes à son cœur. » (5) Mais, la même année, il faisait paraître son *Voyage d'un observateur de la nature et de l'homme*, où il contestait au kantisme, par des arguments futiles ou à peine indiqués, toute vraie valeur spéculative et pratique. Ces théories morales et religieuses, nées sur les « bords arides et froids de la mer Baltique », ne sont pas faites pour les « peuples sus-

(4) Philippe Tranchant, comte de Laverne, avait été envoyé très jeune à Göttingue, pour s'y préparer à la carrière diplomatique. C'est là qu'il acquit ses premières notions de philosophie. A son retour en France, il entra dans l'armée. Pendant la Révolution, il émigra, fit partie de l'armée des princes, puis voyagea en Allemagne, en Autriche et en Suisse. Il rentra définitivement en France, en 1800, et devint traducteur au Ministère de la guerre. Il composa des ouvrages sur l'art militaire, ainsi que des drames ; ses écrits philosophiques sont ceux que nous citons. Nous reviendrons sur sa *Lettre à Ch. Villers*.

(5) *Lettre à Ch. Villers*, 1804, p. 87.

ceptibles de toute l'énergie du sentiment ». Le motif qu'elles attachent aux préceptes du christianisme ne peut toucher ni le vulgaire, qui n'essaiera jamais de le comprendre, ni les hommes sensuels, qui ne veulent pour toute philosophie que celle des Voltaire et des Helvétius ; et aucun homme vertueux ne saurait reprocher à personne de rester indifférent à ce motif ; car, affirme Laverne, pour se déterminer à suivre ces austères préceptes, tout homme a besoin d'espérer qu'il complaira en cela à l'Être ineffable dont dépend la plus grande félicité.

Vers la fin du dix-huitième siècle, une attention persévérante à renseigner le public français sur Kant, sur ses œuvres et sur la propagation de sa doctrine hors de l'Allemagne, se signala dans le *Magasin encyclopédique* (5*). On put y remarquer, parmi quelque vingt articles relatifs au kantisme, les traductions de la première section des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, des *Conjectures sur le commencement de l'histoire de l'humanité* (6), et celle d'un passage de l'*Anthropologie* (7), ainsi qu'une *Notice* (8) par un certain A. Keil, qui présentait quelques-unes des questions traitées dans la *Critique de la raison pure*, celle des limites de la connaissance, celle des jugements synthétiques *a priori*, celle du rapport des représentations aux objets ; mais qui, à vrai dire, ne faisait guère comprendre comment ces questions se relient entre elles.

Les articles du *Magasin encyclopédique* n'étaient pas tous exempts des jugements hostiles à la nouvelle philosophie allemande qui constituaient l'opinion la plus commune, la plus fréquemment exprimée dans les autres publications périodi-

(5*) Revue publiée sous la direction de l'archéologue et naturaliste Millin.

(6) *Magas. encycl.*, 1798, T. III.

(7) 1799, T. V.

(8) 1796, T. III, p. 159-184. Pour l'ensemble des articles du *Magas.* sur Kant, voy. E. Joyau, art. cité.

quès français. Ainsi, dans une *Lettre* (9) à Millin, qui dirigeait cette revue, on lisait que pour introduire cette philosophie chez les hommes habitués par Locke, d'Alembert, Condillac, Bonnet, à une grande netteté d'idées et surtout à une grande précision de langage, il faudrait la leur exposer en termes clairement définis, mais que probablement une telle épreuve n'en laisserait rien subsister.

Un autre article (10), signé M., qui est de Joseph Mounier, présentait une opinion analogue à celle de Benjamin Constant sur le principe kantien de l'universalité de la loi morale, à propos du « droit de mentir ». La thèse de Benjamin

(9) *Magas. encycl.*, 1799, T. III, p. 33-34.

(10) 1797, T. V, p. 409-415. Voy. Wittmer, *Ch. de Villers*, p. 75, où sont citées les lettres de la correspondance de Goethe et de Schiller (28 février et 14 mars 1798) établissant que cet article est de J. Mounier. Pendant son exil en Allemagne, l'ancien constituant Mounier dirigea à Weimar, sous la protection du duc Charles-Auguste, l'institut du Belvédère, sorte d'école d'enseignement supérieur. Il y fit entrer comme professeur un émigré, Auguste Duvau, qu'il chargea particulièrement de l'éducation de son fils Edouard. Duvau obtint en France un certain succès avec sa traduction d'un ouvrage de Hufeland, *L'art de prolonger la vie humaine* ; il devint, grâce à ses connaissances sur l'Allemagne et ses écrivains, un collaborateur des plus précieux pour la *Biographie universelle*, de Michaud ; il publia en langue allemande, dans laquelle il écrivait aussi aisément qu'en français, un livre intitulé *Wie fand ich mein Vaterland wieder im Jahre 1802*, Leipzig, 1805. Relativement à la philosophie kantienne, on trouve, dans les papiers Mounier que possède la Société Eduenne, à Autun, (liasse J, cote 17 ter, et liasse X, cote 1 bis), un résumé de toute la *Critique de la raison pure*, en 32 pages 1/2, fait par Duvau ; un autre résumé de la même *Critique*, depuis le début jusqu'à l'Analytique des principes, en 14 pages, par Edouard Mounier ; et une note de 6 pages, par Duvau, sur la religion et la morale de Kant. Ces manuscrits, tous en allemand, sont demeurés trop longtemps inconnus en France pour qu'ils y aient exercé une influence directe. On pourrait leur attribuer une influence indirecte, en supposant qu'il fût parfois question du kantisme dans les conversations de Mme de Staël et de Benjamin Constant avec Duvau, à Weimar, et en se représentant d'après ces papiers ce qu'il a pu leur en dire, s'ils présentaient quelque chose de plus que ce que Villers avait pu leur apprendre auparavant ; mais ce n'est pas le cas : ces manuscrits n'ajoutent rien de la philosophie de Kant à ce que nous rencontrons dans les écrits de la même époque publiés en français. — Sur Aug. Duvau et les Mounier, voy. *Notice sur Joseph et Edouard Mounier*, par J. Roïdot, *Mémoires de la Société Eduenne*, 1885 ; *Un professeur à l'Institut du Belvédère, Auguste Duvau, traducteur, critique, biographe, naturaliste*, par Charles Joret, *Revue germanique*, 1907, p. 501-555 ; Henri Tronchon, *La fortune intellectuelle de Herder en France*, Paris, 1920.

Constant était celle-ci : Il n'y a pas plus en morale qu'en politique de principes rigoureusement universels qui soient immédiatement applicables aux faits, aux actions. Nul homme ne peut être lié que par des lois auxquelles il a concouru ; c'est un principe politique universel immédiatement applicable, sans inconvénient, aux sociétés peu nombreuses, mais qui ne peut s'appliquer aux sociétés nombreuses que par ce principe intermédiaire : les individus peuvent concourir à la formation des lois par leurs représentants. L'application immédiate des principes moraux n'entraînerait pas moins de désordres que l'application des principes politiques séparés de leurs principes intermédiaires. « Le principe moral, par exemple, que dire la vérité est un devoir, s'il était pris d'une manière absolue et isolée, rendrait toute société impossible. Nous en avons la preuve dans les conséquences très directes, qu'a tirées de ce principe un philosophe allemand, qui va jusqu'à prétendre, qu'envers des assassins qui vous demanderaient si votre ami qu'ils poursuivent n'est pas réfugié dans votre maison, le mensonge serait un crime. » Mais ce principe moral devient applicable par un principe intermédiaire. Il n'y a de devoir qu'envers qui a un droit ; « dire la vérité n'est donc un devoir qu'envers ceux qui ont droit à la vérité », tel est le principe intermédiaire. Or il est évident, pour Benjamin Constant, qu'aucun homme n'a droit à la vérité qu'il désire afin de nuire à autrui.

L'article de Mounier était une critique de la réponse que Kant avait faite à Benjamin Constant, et en particulier de l'argument qui, dans cet article, se trouve ainsi traduit : « Si vous faites une fausse déclaration à un assassin, vous êtes la cause, autant qu'il est en votre pouvoir, que les déclarations, bases de tous les contrats, trouvent peu de foi et perdent toute leur force. Vous faites tort à l'humanité entière et détruisez la source du droit. » A cela Mounier répliquait qu'il y a des promesses qu'il est coupable de faire et plus coupable encore de tenir. « Si on avait promis de tuer ou de favoriser un

assassinat, que penserions-nous du moraliste qui oserait soutenir que manquer à cet engagement c'est violer son devoir envers la société ? » Donc, si nous avons le devoir d'enfreindre une promesse dont l'accomplissement serait nuisible à autrui, il doit nous être permis de donner une fausse déclaration pour faire avorter le projet d'un brigand. Et cela ne détruit nullement la base des contrats. « Les assertions ou déclarations n'interviennent dans les contrats et n'en déterminent les conditions que dans les circonstances où l'on est fondé à les croire sincères et où la fausseté serait préjudiciable et honteuse. » Il s'ensuit que cette maxime, on doit toujours dire la vérité, comme toutes les maximes générales, se modifie dans certains cas particuliers. Il faut se défier de ces principes abstraits et généraux inventés par les métaphysiciens, et s'en remettre au bon sens, à la conscience morale. Mounier attaquait encore l'opinion de Kant selon laquelle l'homme qui a menti pour sauver la vie à un autre serait punissable si son mensonge, par un effet du hasard, avait eu un résultat contraire à celui qu'il en attendait. « Quelle est donc, disait Mounier pour conclure, cette pauvre raison humaine qui nous jette dans l'erreur au milieu des recherches de la vérité ; qui, à force de méditations et de conséquences en conséquences, parvient à obscurcir l'instinct moral, et conduit un homme respectable, éclairé, laborieux, un des plus célèbres philosophes de ce siècle à des principes qu'on ne voudrait pas trouver dans un juge de paix de village ? »

Cet examen du cas cité par Benjamin Constant et de la réponse de Kant tendait à établir que les maximes morales ne peuvent s'ériger en principes universels, et que nous devons donner pour base à nos jugements moraux notre conscience morale, à l'exclusion des principes philosophiques, qui ne serviraient qu'à la troubler. Benjamin Constant n'était pas si contraire à la morale de Kant. Il disait que le désordre que causerait l'application d'un principe ne prouverait rien contre ce principe, mais indiquerait que quelque principe intermé-

diaire a été omis. Selon lui, la morale est un système de principes : on ne saurait jamais en écarter aucun sans la compromettre tout entière par la seule place qu'on y laisserait à l'arbitraire. M^{me} de Staël inclinera plutôt vers l'opinion de Mounier que vers celle de Benjamin Constant. La conscience, assurera-t-elle, prononce sur toute chose avec équité, l'arbitraire n'est pas à craindre, quand l'intérêt de celui qui juge n'est pas en question, comme dans le cas du mensonge par humanité. Mais il ne lui semblera pas — et en cela elle différera de Mounier — que l'existence d'un certain droit de mentir ruine le principe de la morale kantienne, selon lequel il ne faut jamais se permettre dans aucune circonstance particulière ce qui ne saurait être admis comme loi générale. Kant se serait trompé sur le sens de ce principe en croyant qu'il oblige de réprouver toute espèce de mensonge; puisque, dira-t-elle, « on pourrait faire une loi générale de ne sacrifier la vérité qu'à une autre vertu » (11). Sans doute, c'est M^{me} de Staël qui se trompe, faute d'avoir considéré que cette loi apporterait une exception à la loi qui interdit de mentir, et qu'ainsi le devoir de dire la vérité cesserait d'être universel, ce que le principe kantien ne peut admettre (12). Si le principe de l'universalité est vrai, si aucun devoir ne souffre d'exception, il n'y a pas de devoir qui puisse être sacrifié à un autre. A vrai dire, M^{me} de Staël ne tenait pas très fermement à ce qui fait la différence que nous venons de relever entre son opinion et celle de Mounier; car on voit bien qu'en essayant de concilier le mensonge par humanité et le principe de l'universalité, elle consent seulement à tenter de sauver ce dernier, et qu'elle y renoncerait plutôt que de condamner le premier. D'un autre côté, on peut se demander si Kant n'avait pas été tout près de reconnaître la nécessité qu'un devoir en suspende quelque-

(11) *Œuvres complètes*, T. XI, p. 552.

(12) Voy. Kant, *D'un prétendu droit de mentir par humanité*. Kant avait reproché aux « principes intermédiaires » de B. Constant d'avoir la conséquence même que nous trouvons impliquée dans la loi proposée par M^{me} de Staël.

fois un autre, et, par suite, y mette quelque exception, lorsqu'il accordait que le devoir de tenir une promesse cède à celui de s'abstenir de certaines actions avilissantes, si la personne qui les a promises s'en repent (13). N'était-ce pas faire penser qu'un devoir peut s'opposer à ce qu'un autre soit universel, ou, selon l'expression de M^{me} de Staël, que cet autre devoir peut être sacrifié au premier (13*) ?

La philosophie critique eut en Sébastien Mercier un héraut turbulent, qui sut moins la faire connaître que déclamer le panégyrique de son auteur. La langue et la littérature allemandes lui étaient depuis longtemps familières. Cette littérature lui plaisait, et il plaisait, surtout par son *Tableau de Paris*, au public allemand (14). On savait trop, en France, qu'il cultivait les paradoxes — lui qui trouvait Copernic et Newton absurdes —, pour que le kantisme ne parût pas chez lui une bizarrerie de plus.

Il lut à l'Académie des sciences morales et politiques, en plusieurs séances, des mémoires sur Kant et Fichte, qu'il voulait publier après les avoir remaniés, et dont il ne nous reste que de très courts extraits, insérés dans le *Magasin encyclopédique* (15) et dans le *Moniteur universel*. Il annonçait que Kant venait d'assurer sur une base nouvelle et désormais inébranlable « l'indépendance de l'homme moral, la valeur pleine et absolue des lois impératives de sa conscience », son indépendance à l'égard des sensations, le triomphe des idées innées et du « dogme heureux que la vie humaine n'est qu'un développement d'un état antérieur et un apprentissage pour un

(13) Kant, *Doctrine du droit*, § 26, sur la nullité du contrat de concubinage.

(13*) Presque en même temps que Benjamin Constant et Mounier, vers 1797, Portalis réfléchissait sur les difficultés d'application de ce même principe, ainsi que sur d'autres parties du système kantien. Mais les idées qu'il s'en forma ne se répandirent que beaucoup plus tard, c'est pourquoi nous ne les exposons que plus loin.

(14) Charles Monselet, *Les oubliés et les dédaignés*, chap. sur Mercier.

(15) *Magas.*, 1801, T. V, p. 250-252. Voy. aussi les *Mémoires de l'Acad. des sciences morales et politiques*, T. V, p. 11, et la *Décade philosophique*, T. XXV, p. 238 et 306.

état futur ». « La nature, disait-il encore, naît et se forme pour nous (16); les lois ne sont que nos propres lois cognitives; l'univers est une toile que nous colorons incessamment; l'espace est notre manière de voir, et la durée est à nous. La connaissance de Dieu est encore plus visible en nous-mêmes que dans l'ordre et la majesté de l'univers. » Il affirmait enfin que ce dernier point « s'accorde pleinement avec la doctrine du sage Fénelon, et l'invincible, grand et bel argument des causes finales ».

Le style d'oracle qu'affectait Mercier n'était pas pour éclairer les non initiés. On conviendra qu'il leur était tout à fait impossible de deviner le sens de l'entrefilet qu'il fit insérer dans le *Journal des Débats*, le 21 pluviôse, an X, que voici en entier : « *L'homme fait sa science*, dit Kant; la première opération du moi sensitif est la *synthèse*, la liaison : mon entendement s'est emparé de toutes les impressions par son action propre; il a le *donné* du *multiple*. Sans cette tendance efficace à l'unité d'ensemble, le savoir serait le *chaos*; c'est elle qui apporte l'ordre et la lumière; telle est la forme nécessaire de la *conscience intime*; la *synthèse* précède dans notre esprit, l'analyse qu'il faut bien que nous composions avant d'avoir un objet à décomposer (17). Notre esprit ne peut décomposer que ce qu'il a composé lui-même : j'expérimente avant l'expérience; quoi de plus sûr et de plus constant ? »

Quelques jours après, le 12 ventôse, le même journal rendit compte du livre de Kinker, d'une manière qui nous représente bien ce que les Français contemporains de Mercier pensaient de ses discours sur le kantisme, ainsi que de tous les ouvrages traitant du même sujet (18). Il suffit d'en lire ce passage : « Eh bien ! parlons donc de Kant, puisque notre ami Mercier le veut absolument. Je suis bien souvent édifié de ce

(16) Le texte imprimé porte *pour* ; mais nous croyons qu'il faut lire : « naît et se forme par nous ».

(17) Il y a encore ici une faute. Mercier avait sans doute écrit : « La *synthèse* précède dans notre esprit l'analyse, parce qu'il faut bien... »

(18) Ce compte rendu parut aussi dans le *Spectateur du Nord*, avril, 1802.

qu'il dit; mais je n'ai pas la présomption d'imaginer que je le comprenne toujours. Bien des gens ont la hardiesse de douter qu'il comprenne bien lui-même la philosophie qu'il nous préconise. Il se croit, disent-ils, obligé par la reconnaissance de rendre à l'Allemagne les louanges qu'il en reçoit; et voilà pourquoi il nous fait de Kant un Pascal et un saint Augustin. Mais c'est un jugement que je ne partage point; j'aime mieux croire que Mercier est sincère que de m'aller imaginer, sans l'avoir lu, que Kant soit un athée. Je souhaiterais seulement que ses commentateurs, un peu plus curieux de nous instruire que de nous étonner, voulussent bien descendre de cette prodigieuse hauteur de pensées où ils se retranchent, pour nous éclaircir une doctrine si terriblement profonde. J'avoue que lorsqu'ils nous parlent du génie *transcendental* et *formateur*, du *moi cognitif qui est un de l'unité de cohérence*, et d'autres choses de cette espèce, c'est pour moi le repas de la cigogne : tout peut en être bon, mais je n'en puis rien saisir. Je vois là des expressions qui ont un air consacré, et qui semblent vouloir en imposer à notre esprit par quelque chose de mystérieux; cela suffit pour qu'on soit tenté de croire qu'en y regardant de près, la raison aurait peine à s'en accommoder... »

Quand nous nous occuperons de Kinker, nous chercherons quelle idée on peut se faire, d'après ce qu'il en dit, de ce génie *transcendental* et *formateur*, que l'auteur du compte rendu avait renoncé à concevoir. La manière dont Mercier en parlait n'allait qu'à tout brouiller. Lorsqu'il disait : « Nous sommes tous appelés à être métaphysiciens, parce que nous sommes tous près de notre âme, de notre entendement : il ne faut plus que bien regarder en soi », il laissait croire que selon le criticisme nous pouvons avoir conscience d'effectuer cet acte du moi qui impose ses propres lois à la nature, et que Kant l'a découvert par l'observation intérieure (19).

(19) Il versait plus visiblement du côté de l'interprétation psychologique, dans son mémoire *De l'acte du moi*, où il défendait la morale de Kant contre celle qui rapporte « toutes nos affections et toutes nos lois morales au plaisir et à la douleur physiques ». C'est un acte de mon moi,

En somme, les discours et les articles de Mercier, l'ouvrage de Kinker, ainsi que celui de Villers, firent tout d'abord une impression contraire à celle que leurs auteurs avaient voulu donner : loin d'amener aussitôt les Français à l'étude de la nouvelle philosophie, ils leur persuadèrent, à ce moment, que les idées de Kant étaient rebelles à toute expression claire et précise. Si l'opuscule de Hoehne Wronski (20) a peu favorisé cette opinion, c'est seulement parce qu'il fut peu lu. Même à ceux pour qui Villers et Kinker n'étaient pas incompréhensibles, Wronski devait sembler l'être tout à fait. Aussi son petit essai fut-il oublié de presque tout le monde, alors que les livres de Villers et de Kinker demeurèrent présents à l'attention des quelques philosophes et écrivains français qui commencèrent à réfléchir sur le kantisme et à le discuter entre eux. Il serait très inexact d'égaliser à l'insuccès de Wronski celui de ses deux devanciers, comme il le faisait en disant, en 1811, dans son *Programme du cours de philosophie transcendente* : « On a entrepris, à trois reprises et dans des vues différentes, d'en donner une idée aux Français : mais on n'a pas réussi. » Il se fit plus tard un certain renom par le bruit qu'il mena autour de son « messianisme », de ses travaux mathématiques, et par ses essais de chemins de fer (21).

expliquait-il, qui développe les sentiments moraux par lesquels j'ordonne mes impressions physiques ; ce qui le prouve, c'est que « malgré le plaisir sensuel ou la douleur physique unie à une sensation, je suis obligé de reconnaître souvent dans la douleur un *bien* et dans le plaisir un *mal*... On ne saurait nier le pouvoir volontaire que l'esprit peut exercer sur les sensations ; *mon moi* repousse dans tel instant la plus douce harmonie, et ne jouit réellement que quand il consent à jouir. *Non, tu n'es pas douleur*, disait un philosophe apostrophant la douleur et la terrassant par l'acte du moi. » *Notice sur les travaux de la classe des sciences morales et politiques pendant le troisième trimestre de l'an X ; Moniteur universel*, 2 frimaire, an XI, et *Magasin encyclopédique*, 1802, T. II, p. 79-85.

(20) J. Hoehne, *Philosophie critique découverte par Kant, fondée sur le dernier principe du savoir*, Marseille, an XI (1803).

(21) *Résultats des expériences faites avec les rails mobiles ou chemins de fer mouvants de Hoehne Wronski*, Paris, 1859. Sur ses « rails mobiles » et ses « roues vives », voy. ses brevets conservés à l'Office national de la propriété industrielle.

Son système philosophique n'a jamais compté beaucoup de partisans, mais il n'a jamais cessé tout à fait d'en avoir, de sorte que ses mérites ont encore été défendus de nos jours (21*).

Si son opusculé de 1803 avait été moins obscur, les lecteurs français y auraient pris un premier aperçu de la théorie de la matière que Kant a donnée dans ses *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*. Mais pour le reste de la doctrine kantienne, Wronski renvoyait simplement aux ouvrages de Villers et de Kinker. Dans son *Messianisme*, qu'il publia en 1831, il ne parla de Kant qu'incidemment. Essayant de définir l'affinité du kantisme avec le protestantisme, que Villers avait déjà affirmée et soutenue contre Tranchant de Laverne, il dit que le protestantisme est voisin de la doctrine qui fait reposer la loi morale sur la raison pratique, c'est-à-dire sur l'autonomie ou l'*activité* de la volonté, tandis que le catholicisme, qui regarde la loi morale uniquement comme un commandement de Dieu révélé à l'homme, est une doctrine de la « *passivité* de l'aveu ou de la soumission de l'homme ». Il soutient que ces deux principes, l'autonomie et la soumission, appartiennent au christianisme, et que leur antinomie devra se résoudre par une réforme religieuse analogue à la réforme philosophique par laquelle Kant a résolu les antinomies de la raison spéculative (22). Il indiqua aussi rapidement la distinction du transcendantal d'avec le transcendant et l'immanent. « La philosophie moderne désigne, dit-il, par le mot *immanent*, ce qui existe sous les conditions du temps, et par le mot *transcendant*, ce qui est au delà de ces conditions, comme, par exemple, l'idée de l'Être suprême du déisme. Et elle désigne de plus, par le mot *transcendental*, ce qui est engendré hors des conditions du temps, mais qui trouve son application sous ces conditions, par exemple, les catégories

(21*) Christian Cherfils, *Un essai de religion scientifique, introduction à Wronski, philosophe et réformateur*, 1898 ; Voy. aussi un compte rendu de cet ouvrage dans la *Revue philosophique*, 1899, T. I, p. 250.

(22) *Messianisme*, 1831, p. 60.

de l'entendement humain » (23). Ainsi, mais sans que Wronski le déclarât explicitement, l'acte transcendantal par lequel l'entendement règle les phénomènes de la nature se trouvait placé hors de tout ce que peut découvrir l'observation intérieure, laquelle est entièrement soumise au temps.

Nous montrerons, telles qu'elles sont énumérées par ceux qui eurent à les vaincre, les causes qui retardèrent l'introduction de la philosophie de Kant en France. Pour le moment, nous nous bornerons à faire ressortir que la principale fut la même qui avait d'abord et durant plusieurs années maintenu les Allemands éloignés de ses œuvres, à savoir les difficultés multiples dont celles-ci sont remplies. Si le texte original avait été moins difficile, sa traduction latine eût été plus accessible, et cette introduction du kantisme se fût opérée par elle (24).

(23) *Ibid.*, p. 61.

(24) Cette traduction, faite par Born, est en quatre volumes. Le premier, publié en 1796, contient la *Critique de la raison pure*. Le second et le troisième donnaient, l'année suivante, l'un, les *Prolégomènes*, la *Métaphysique de la nature*, les *Fondements de la métaphysique des mœurs* et la *Religion* ; l'autre, la *Critique de la raison pratique* et la *Critique du jugement*. Le quatrième parut en 1798, réunissant la *Doctrine de la vertu*, la *Doctrine du droit* et seize opuscules divers. — L'existence de cette traduction fut assez connue en France après que Destutt de Tracy l'eut signalée dans son mémoire sur Kant et Kinker ; mais il ne paraît pas que les philosophes français l'aient lue avec grand profit : ils n'en citent aucun passage important (car on ne peut tenir pour telles en elles-mêmes les sept lignes tirées par Portalis de la préface des *Prolégomènes*) ; ils se réfèrent simplement à des résumés ou à des commentaires, quand ils ne peuvent consulter le texte allemand. Elle a servi surtout à Cousin dans sa première lecture de ce texte et à quelques auteurs de traductions françaises. Joubert, ayant perdu sa peine à la déchiffrer, disait de ces quatre gros volumes : « Figurez-vous... des œufs d'autruche qu'il faut casser avec sa tête, et où, la plupart du temps, on ne trouve rien. » Il se peut que cette boutade lui soit venue avec le souvenir de la manière quelque peu ridicule dont Villers, pour dire quel mépris il réservait à ceux qu'il savait prêts à dénigrer son ouvrage, amenait cette comparaison empruntée de Jacobi : « L'autruche dépose tranquillement son œuf sur le sable ; les pinsons et les passereaux ne sauraient l'écraser ; le bec des sansonnets et des corneilles ne peut l'entamer ni le repousser dans l'ombre ; c'est à l'astre qui dispense la lumière à le faire éclore. » (Villers, *Phil. de Kant*, p. LVII). Joubert continua à se casser la tête « contre ces cailloux, ce fer, ces œufs de pierre et ces granits, pour essayer d'en tirer quelque lumière... » De tout ce qu'il en tira il n'est à retenir que cette pensée sur

Mais de toutes ces difficultés résultait la nécessité de suivre les travaux et les discussions des commentateurs allemands, ce

Kant : « Esprit tenace, il est par là devenu propre à établir très bien certains principes généraux de la morale. Il semble croire que nous avons, dans nos idées, quelque chose de plus invariable et de plus indestructible que dans nos sentiments et dans nos penchants naturels eux-mêmes. Voilà pourquoi il regarde le mot *devoir* comme un mot si fort et si important. Toute bonté lui paraît molle et presque fluide ; tout sens du *droit* lui semble inflexible, et il en tire la règle. » (Joubert, *Pensées et correspondance*, 4^e éd., 1864, T. II, p. 360, et T. I, p. 62-65.)

Les traductions françaises d'ouvrages de Kant qui furent publiées avant celle de la *Critique de la raison pure* que Tissot donna en 1855, sont les suivantes :

Observations sur le sentiment du beau et du sublime, trad. par Hercule Peyer-Imhoff, Paris, 1796 (avec un portrait de Kant). Une seconde traduction a été donnée par Veyland (Paris, 1825), et une troisième par Kératry (Paris, 1825) ; celle de Barni est de 1846.

Projet de paix perpétuelle, Paris, 1796. Dans le 9^e volume du *Magasin encyclopédique* (p. 510 et suiv.), Keil indiquait quelques corrections à faire dans cette traduction.

Comment le sens commun juge-t-il en matière de morale ? (1^{re} section des *Fondements de la métaphysique des mœurs*), traduction abrégée, adressée de Leipzig par Griesinger au *Magasin encyclopédique*, 1798, T. III, p. 65-72.

Conjectures sur le développement progressif des premiers hommes, trad. par Griesinger, *Magas. encycl.*, 1798, T. III, p. 73-87. Une autre traduction se trouve dans les *Archives littéraires de l'Europe*, T. VIII, 1805, p. 565-585.

Le philosophisme démasqué et la philosophie vengée (aphorismes extraits des œuvres de Kant et traduits par D. Secrétan), Lausanne, 1798. Nous n'avons pu retrouver ce livre.

De l'égoïsme, extrait de l'*Anthropologie* traduit par Griesinger, *Magas. encycl.*, 1799, T. V, p. 192-195.

Idée de ce que pourrait être une histoire universelle dans les vues d'un citoyen du monde, trad. par Villers, *Spectateur du Nord*, 1798, et *Le Conservateur*, publié par François de Neufchâteau, 1800, T. II, p. 57 et suiv.

Théorie de la pure religion morale, considérée dans ses rapports avec le christianisme, abrégé de la *Religion*, trad. par Phil. Huldiger (Ph. Tranchant de Laverne), *Le Conservateur*, 1800, T. II, p. 92 et suiv.

Traité du droit des gens, dédié aux souverains alliés et à leurs ministres, extrait d'un ouvrage de Kant, Paris, 1814. Quelques pages extraites de la *Doctrine du droit* formaient tout ce « *Traité* », qui était précédé de ces mots : « L'importance du moment nous a engagé à le mettre en français. Kant semble avoir écrit de pressentiment ; ses vues s'adaptent aux circonstances actuelles. Les Souverains alliés ont porté la civilisation morale dans la guerre et la politique, que le préjugé vulgaire n'en croyait pas susceptibles. D'après ce dont nous avons été témoins dans l'espace de peu de jours, il est permis d'espérer que le congrès permanent qu'on propose ne restera pas un simple vœu. »

Principes métaphysiques de la morale, trad. par Tissot, Paris, 1850,

que la plupart des philosophes français de ce temps ne purent faire, ignorant la langue allemande. Cette ignorance fut donc un grand obstacle à l'introduction du kantisme en France, en raison seulement de l'importance que ces difficultés donnaient aux commentaires destinés à les aplanir. Elles devenaient aussi, aux yeux des philosophes français, un sérieux motif de s'épargner la peine de se mettre en mesure d'étudier ces travaux; car, plus ou moins condillaciens, ils étaient généralement convaincus, sinon que la science n'est qu'une langue bien faite, au moins que la langue de la science est une langue bien faite et que tout progrès du savoir est marqué par un progrès dans son expression. On avait peine à croire, chez eux, qu'un livre écrit dans le style de la *Critique* constituât par lui-même un progrès réel. On voulait bien parfois convenir que Kant, enveloppé « des vérités importantes dans son langage obscur » et que « ses défauts mêmes ont servi à exercer les esprits de ses contemporains pendant plusieurs lustres », comme disait Schweighauser (25); mais on doutait toujours que ces efforts eussent abouti à donner à ces vérités la forme claire et stable qui les eût rendues communicables sans altération, et en eût ainsi fait des acquisitions définitives pour l'humanité. On en revenait à douter de la possibilité de retrouver chez Kant ces prétendues vérités, et Schweighauser avait beaucoup plus de chances d'être cru, lorsque, cherchant à expliquer pourquoi le kantisme et les systèmes qui en sont issus ont réussi chez les

(25) *Sur l'état actuel de la philosophie en Allemagne*, par G. Schweighauser ; *Archives littéraires de l'Europe*, 1804, T. I, p. 192. Fils de l'helléniste Jean Schweighauser, Geoffroy fut aussi professeur de littérature grecque à la Faculté des lettres de Strasbourg. Il lui paraissait que la morale de Kant, modifiée dans le sens de Jacobi, constituait ce qui devait subsister de sa doctrine. Ch. Vanderbourg énonça la même opinion, en donnant sa traduction d'un fragment de Jacobi sur cette morale, dans *Le Mercure étranger*, 1813, T. I, p. 211-213. Les paroles de Schweighauser que nous venons de citer peuvent se rapprocher de celles-ci, d'Emile Boutroux : « Dans l'analyse métaphysique, son style [de Kant] est compliqué, laborieux, redondant, et souvent d'autant plus obscur que l'auteur s'est plus travaillé pour être clair. L'œuvre de Kant est une pensée qui cherche sa forme. Plus achevée, eût-elle autant excité les intelligences ? » E. Boutroux, *Etudes d'histoire de la philosophie*, 1897, p. 329.

Allemands, il disait : « il faut à l'Allemagne... des systèmes épineux et difficiles que les professeurs de philosophie puissent commenter dans leurs leçons et dans leurs ouvrages;... il faut que les adeptes puissent s'y rallier et composer une espèce de secte ou de corporation séparée des autres hommes, par leurs opinions et par un langage particulier » (26). •

Les petits écrits dont nous venons de nous occuper — et ceux que nous négligeons n'apprennent rien d'autre — suffisent à nous avertir que les interprétations que nous allons analyser, celles de Villers et de Kinker, toutes simples qu'elles paraissent aujourd'hui, avaient généralement échappé aux lecteurs français. Presque tous se lassèrent vite de chercher quel sens pouvait bien s'attacher à ces ouvrages, qui leur semblaient tissés des vices les plus détestables qu'on imputait alors à la scolastique; et, au dire de Stapfer (27), l'ami de Villers, ceux qui persévérèrent dans cette recherche le firent avec une telle contention d'esprit qu'ils s'égarèrent souvent dans des subtilités fort étrangères au kantisme. L'influence de ces deux exposés principaux du criticisme ne s'étendit donc en France, pendant plusieurs années, qu'à un tout petit nombre de philosophes. Les interprétations qui s'y trouvaient ne commencèrent vraiment à devenir populaires que par ce que Cousin en fit entrer dans ses leçons et dans ses livres.

(26) *Sur l'état actuel...*, p. 205.

(27) P.-A. Stapfer, *Mélanges*, T. I, p. 186. Sur Stapfer, voy., plus bas, p. 98, note 106.

CHAPITRE III

CHARLES VILLERS

A mesure que se sont multipliés les exposés français de la philosophie de Kant, Charles Villers et son œuvre sont entrés davantage dans l'oubli; si bien qu'aujourd'hui, chez les philosophes, on se souvient à peine de son nom. Quelques-uns, cependant, qui ont eu l'occasion de lire son livre sur Kant, tout en le jugeant inexact, l'ont trouvé fort curieux (1). Non seulement il tient dans l'histoire du kantisme en France la place que lui ont reconnue Barni, Fr. Picavet, E. Boutroux; mais même pour l'étude de la *Critique*, l'examen de ce livre n'a pas paru sans intérêt à Vaihinger, qui, entre autres passages, indique comme l'une des meilleures la description qui y est faite de l'effervescence qui signala en Allemagne l'avènement du criticisme (2).

Villers ne s'est pas donné exclusivement à la spéculation philosophique. Dans sa vie et dans ses écrits il y avait de quoi fixer l'attention des historiens de la littérature occupés à rechercher les sources de l'influence allemande sur les lettres françaises. Ils ont donné de ses aventures, mêlées aux événements politiques et littéraires de son temps, des récits très dé-

(1) A. Bertrand, Introduction au recueil *Science et psychologie* d'œuvres de M. de Biran, p. XXIX.

(2) Vaihinger, *Commentar*, T. I, p. 9. Il cite encore Villers aux p. 182, 189, 199, 370, 455 ; T. II, p. 47, 63, 72, 168, 180, 196, 223, 251, 244, 427, 518.

taillés (3), dont nous allons rappeler brièvement les principaux traits.

Charles Villers (appelé souvent Charles de Villers) naquit en 1765 à Boulay, petite ville de Lorraine. Son père, bourgeois austère, rigide observateur de sa religion, exerçait la charge d'inspecteur particulier des finances; sa mère était d'extraction noble. Ils l'envoyèrent au collège des Bénédictins de Saint-Jacques, à Metz, où il fit ses premières études. Il devint officier dans le corps royal d'artillerie, et, durant sa brève carrière militaire, résida à Toul, puis à Strasbourg, à Metz et à Besançon. Dans ces villes, il n'y eut pas de réunion mondaine où l'on ne le désirât, dès qu'on connut le véritable talent d'acteur qu'il déployait dans les comédies de salons, ainsi que le charme de sa conversation, qui ira grandissant et sera très goûté de M^{me} de Staël, de Benjamin Constant et des nombreux hommes de lettres et savants français ou allemands qui le fréquenteront. Il débuta comme écrivain par des œuvres légères. A Metz, il se fit admettre dans une société de magnétiseurs, « l'Harmonie ». A Besançon, il composa un traité de magnétisme, sous forme de roman intitulé le *Magnétiseur amoureux* (4), où le mesmérisme était considéré moins comme un art de guérir que comme la base d'une mé-

(3) Sur Villers on peut consulter : P.-A. Stapfer, *Villers*, dans la *Biographie universelle* ; E.-A. Bégin, *Villers*, M^{me} de Rodde et M^{me} de Staël (Metz, 1839) ; Isler, *Briefe von B. Constant, Goethe, Grimm, Guizot, ... an Villers* (Hambourg, 1879 et 1883) ; J. Texte, *Les origines de l'influence allemande dans la littérature française du dix-neuvième siècle*, dans la *Revue d'histoire littéraire de la France*, 1898 ; Paul Gautier, *Un idéologue sous le Consulat*, dans la *Rev. des Deux-Mondes*, Mars, 1906 ; Hazard, *Le Spectateur du Nord*, dans la *Rev. d'hist. littér. de la France*, 1906 ; Louis Wittmer, *Charles de Villers, un intermédiaire entre la France et l'Allemagne, et un précurseur de M^{me} de Staël* (Genève et Paris, 1908) ; du même auteur, *Quelques mots sur Charles Villers et quelques documents inédits*, dans le *Bulletin de l'Institut national genevois*, T. XXXVIII, 1909, p. 355-374 ; Haussonville, M^{me} de Staël et M. Necker, d'après leur correspondance inédite, dans la *Rev. des Deux-Mondes*, déc. 1913. L'ouvrage de M. Wittmer, le mieux documenté de tous, est riche de renseignements puisés dans les papiers de Villers, dont la plus grande partie appartient à la Bibliothèque de Hambourg.

(4) 1787. La Bibliothèque Victor Cousin en possède le manuscrit, qui porte le titre : *Le métaphysicien amoureux et magnétiseur*.

taphysique spiritualiste. C'est alors que l'attirèrent les études sérieuses. Puis la Révolution éclata. D'abord il en approuva les principes. Mais bientôt les actes de ceux qui la menaient lui parurent intolérables; il les attaqua dans plusieurs écrits, notamment dans son livre *De la liberté*, en faveur de la monarchie. Il dut s'exiler et ne revint en France que pour de courts séjours. Il se joignit à l'armée du prince de Condé. Après la défaite, il passa quelque temps dans plusieurs villes allemandes, s'arrêta à Gœttingue, en 1796, pour y étudier dans l'université. A Gœttingue demeuraient l'historien Schlözer et sa fille Dorothée, qui portèrent un vif intérêt à cet élégant homme d'esprit. Cette rencontre allait imprimer à son activité l'orientation qui fit l'originalité de son œuvre. En 1797, parti pour la Russie, où l'attendait son frère qui devait lui procurer une situation, il retrouva sur sa route, à Lubeck, Dorothée devenue M^{me} de Rodde. Elle le persuada de quitter son projet, pour rester auprès d'elle. Conseillé par elle et par des hommes tels que Jacobi et Gerstenberg (5), qu'elle lui fit connaître, il approfondit ses études germaniques. Il se passionna pour toutes les choses de l'Allemagne, admira ses poètes, ses philosophes, ainsi que la simplicité des mœurs de ce peuple, et il crut reconnaître à la base comme au sommet de tout ce que la pensée allemande a produit de grand et de solide le luthéranisme et le kantisme. Révéler aux Français l'Allemagne littéraire et philosophique fut dès lors le but de sa vie. Par ses écrits sur Kant il ne réussit d'abord qu'auprès de M^{me} de Staël, qui plus tard lui fit beaucoup d'emprunts. Son ouvrage principal, *Philosophie de Kant, ou principes fondamentaux de la philosophie transcendente*, (Metz, 1801), fut annoncé par la presse française comme un livre inintelligible, comme un exposé amphigourique d'une doctrine vantée avec l'emphase la plus ridicule, où l'on comprend seulement que

(5) Voy. Gerstenberg, *Vermischte Schriften*, Altona, 1816. T. III, *Gemeinschaftliches Princip der theorischen und praktischen Philosophie*, An Herrn Charles Villers, 1802.

cet interprète aussi nébuleux qu'enthousiaste voit dans la nation allemande la seule savante et la seule vertueuse, et qu'il ne trouve en France que dédain pour la vraie science et habileté à prêter des grâces au vice. Attaquant ceux qu'il présumait disposés à combattre les idées qu'il voulait propager, ou répondant aux critiques que ses écrits provoquaient, presque toujours, en effet, il se montra un polémiste violent, maladroit, ne rappelant nullement l'homme aimable dont parlaient ceux qui l'avaient approché. M^{me} de Staël lui déclara que, selon son propre sentiment, c'est cette brutalité qui détermina l'échec de son apostolat kantien. — Il fut plus heureux avec son *Essai sur la Réformation de Luther* (1804), qu'il avait composé, comme le lui avaient conseillé plusieurs de ses amis et notamment Cuvier, pour un concours de l'Institut, où il remporta le prix. Cet *Essai* lui acquit une grande considération chez tous les Français que le Concordat avait mécontentés et dans les pays protestants. Il eut plusieurs traducteurs allemands, deux anglais, dont James Mill, un suédois, un hollandais. L'Institut voulut encore marquer le cas qu'il convenait de faire de cet ouvrage, en nommant son auteur membre correspondant. — Les malheurs que l'invasion apporta à la ville de Lubeck lui ôtèrent le loisir de faire connaître plus profondément aux Français les idées allemandes. Il s'employa à réclamer aux envahisseurs moins de dureté dans leur domination; mais il le fit avec tant de véhémence et si peu de sens politique qu'il finit par irriter Davout, qui le fit expulser. Il alla à Cassel et à Göttingue, accompagné de M^{me} de Rodde, que la faillite de son mari, causée par le blocus, menaçait de ruiner (6). Apprenant que le gouvernement im-

(6) Victor Cousin a consacré quelques pages de ses *Souvenirs d'Allemagne* à Mme de Rodde, « que la nature fit belle, que son père fit savante ». Elle fut des personnes qu'il pria de l'instruire de la philosophie allemande, lors de son voyage de 1817, deux ans après la mort de Villers. Voici ce qu'il dit sur elle, ainsi que sur les visites qu'il lui fit, après avoir raconté qu'aussitôt qu'elle eut achevé de fortes études, on la maria à un riche négociant. « Elle s'ennuya, et trouva, dit-on, un ami pour toute la vie dans un officier français chassé de son pays par la tourmente révolutionnaire. Il avait toujours eu le goût des belles choses ; elle lui donna celui

périal projetait de transformer de fond en comble les universités de Westphalie, il intercédâ pour elles auprès de Jérôme Bonaparte. Il fut nommé professeur à Göttingue. — La faveur dont il jouissait à la cour du roi Jérôme, qui lui avait permis de sauver l'intégrité des universités de Göttingue, de Marbourg et de Halle, lui avait cependant suscité des ennemis jaloux qui, redevenus puissants après 1814, le firent destituer, et même bannir de Göttingue, au mépris de la reconnaissance que l'Allemagne lui devait pour ses multiples services. Avec l'appui de ses amis, il obtint que cette ingratitude fût en partie réparée : on ne l'obligea pas de partir. Mais il avait été si affecté de s'être cru renié par cette Allemagne savante à laquelle il n'avait cessé de se dévouer, que ses forces, déjà affaiblies, ne purent longtemps le soutenir. Il était mou-

des choses solides. Elle ne pouvait ennoblir son cœur, mais elle forma sa tête, encouragea et partagea ses travaux, et c'est de là qu'est sorti M. de Villers. Depuis, la guerre ayant ravagé le Hanovre et les villes hanséatiques, Mme de R. perdit sa fortune ; son ami mourut en 1815, et je le trouvai, en 1817, à Göttingen, mal remise de la perte qu'elle venait de faire, et déjà sur le déclin de l'âge, presque réduite à la pauvreté, et consacrant le reste de sa vie à soigner son vieux mari tombé en enfance, et à élever ses enfants... J'avais une lettre pour Mme de R., et presque tous les soirs j'allais passer une heure entre elle et ses filles. Mme de R. avait dû être parfaitement belle. Elle parlait très bien le français. Elle me frappait surtout par son grand sens et une élévation d'esprit que la malheur n'avait pu fléchir. Fidèle à Göttingen et à la philosophie de sa jeunesse, Kant était son philosophe de prédilection, et elle me parlait de Schelling comme auraient pu le faire MM. Schulze et Bouterweck. Je lui faisais ma cour en lui apprenant que je faisais connaître la philosophie de Kant à la France. C'était bien le cas de lui dire un peu de bien du livre de M. de Villers : j'eus la bêtise de lui en dire du mal. J'ignorais leurs rapports, et j'étais sévère comme les jeunes gens. Plus d'une fois je vis Mme de R. pâlir à mes injustes paroles, sans comprendre ce qu'elle éprouvait. Elle ne défendit jamais son ami ; elle ne prononça pas une fois son nom. Plus tard, quand j'appris à Paris ce que je ne savais pas à Göttingen, je fus tenté de repasser le Rhin tout exprès pour réparer à force de soins le mal involontaire que j'avais pu faire à une aussi bonne créature... » *Fragments et souvenirs*, chap. : *Souvenirs d'Allemagne*, 3^e éd., 1857, p. 116.

Mme de Staël parla différemment de Mme de Rodde. Elle jugeait pernicieuse aux qualités naturelles de Villers l'influence constante qu'avait sur lui cette « grosse Allemande ». Le retenant en Allemagne, Mme de Rodde l'aurait rendu trop étranger à la délicatesse de goût qui ne doit jamais manquer à un véritable écrivain français. Mais ce jugement porte la marque de la rivalité qu'il y eut, au sujet de Villers, entre ces deux femmes. Voy. Haussenville, art. cité, p. 570, 581.

rant lorsqu'on apprit qu'il venait d'être appelé comme professeur à Heidelberg. Il mourut le 26 février 1815.

Villers est-il l'auteur des *Lettres Westphaliennes écrites par Monsieur le comte de R. M. à Madame de H., sur plusieurs sujets de philosophie, de littérature et d'histoire, et contenant la description pittoresque d'une partie de la Westphalie* (7) ? Elles avaient d'abord été attribuées, par Quérard, à Hyacinthe Romance, marquis de Mesmon. Mais Isler et M. Wittmer ont rassemblé de si bonnes raisons de les attribuer à Villers, qu'on peut être certain qu'il en a écrit au moins une partie, comme le dit M. Baldensperger qui conteste cependant que cette partie soit celle qui a trait à la philosophie de Kant (8).

Romance de Mesmon et Villers étaient deux des principaux collaborateurs du *Spectateur du Nord*, revue française rédigée par des émigrés, éditée à Hambourg. Kant lisait le *Spectateur du Nord*; il parla en termes avantageux des articles de Romance de Mesmon (9); il estimait Villers, le mettait au premier rang de ceux qui essayaient d'étendre son école à l'étranger, et paraissait regretter qu'il n'eût pas de succès en France; c'est avec son agrément et sous son contrôle que fut faite la traduction allemande de l'article de Villers intitulé *Critique de la raison pure* (10).

Les indications sur la philosophie kantienne données dans les *Lettres Westphaliennes* doivent être maintenues séparées des autres écrits (11) où Villers expose cette philosophie; non

(7) Berlin, 1797.

(8) Baldensperger, compte rendu de l'ouvrage de M. Wittmer, dans la *Revue critique d'histoire et de littérature*, 1908, p. 432.

(9) Voy. la lettre du 28 mars 1798, où Romance de Mesmon remercie Kant de son approbation. *Kant's Schriften*, T. XII, p. 235.

(10) Vaihinger, *Briefe aus dem Kantkreise*, dans *Altpreussische Monatschrift*, T. XVII, p. 287, 288. Reicke, *Kantiana*, p. 23, 32, 37.

(11) Ce sont les suivants :

Notice littéraire sur M. Kant et sur l'état de la métaphysique en Allemagne au moment où ce philosophe a commencé d'y faire sensation, dans le *Spectateur du Nord*, 1798, et dans *Le Conservateur* (de François de Neufchâteau), 1800.

Traduction de : *Idée de ce que pourrait être une histoire universelle*

pas tant parce qu'il est douteux que ces indications soient aussi de Villers, que parce qu'il y règne une façon différente, plus voisine de l'empirisme que du kantisme, d'envisager la philosophie en général.

Il est assez surprenant de voir que Stapfer (12) les jugeait préférables par certains points au grand ouvrage de Villers, et que Vaihinger (13) y ait trouvé une « appréciation pénétrante » du criticisme. Écrites, comme toutes ces *Lettres*, dans la première manière de Villers, elles visaient moins à instruire qu'à divertir ; elles n'étaient pas du tout déplacées, là où elles sont, entre quelques badinages sur les variations des médecins et quelques conseils pour bien porter les robes à la grecque. Voici la substance de ce qu'on y lit sur les sciences, sur la métaphysique, et sur la philosophie de Kant (14).

Il n'y a que deux sciences certaines, vraies pour tous les hommes de tous les temps et de tous les pays, la mathématique et la morale. « La morale, invariable comme la géométrie, a été, est encore, et sera toujours la même. Si l'on en excepte quelques subtilités, celle de Zoroastre, de Pythagore,

dans les vues d'un citoyen du monde, dans le Spectateur du Nord, 1798, et le Conservateur.

Critique de la raison pure, dans le Spectateur du Nord, 1799.

Philosophie de Kant, ou principes fondamentaux de la philosophie transcendente, Metz, 1801. Une réédition a été faite en 1850, à Utrecht, au moyen des souscriptions de plus de cent vingt Hollandais, dont les noms sont donnés en tête du volume. On y a ajouté l'article *Critique de la raison pure*. Il ne paraît pas que cette édition ait été très répandue en France ; nous n'en connaissons qu'un exemplaire, qui appartient à la Bibliothèque de l'Université de Paris ; M. Wittmer en signale un autre appartenant au British Museum. Les *Lettres westphaliennes* sont aussi un ouvrage très rare ; l'exemplaire que nous avons consulté est à la Bibliothèque universitaire de Strasbourg.

Philosophie de Kant, aperçu rapide des bases et de la direction de cette philosophie, fructidor an IX, 1801. Rapport rédigé pour Bonaparte.

Kant jugé par l'Institut, et observations sur ce jugement, par un disciple de Kant, Paris, an X, 1801.

Emmanuel Kant, dans les Archives littéraires de l'Europe, 1804, T. I.

(12) Article de la *Biographie universelle*.

(13) *Kantstudien*, 1899, n. 1-4 ; et *Briefe aus dem Kantkreise*, *Altpreussische Monatsschrift*, T. XVII, 1880, p. 287.

(14) Parce qu'il n'est pas très facile de se procurer ces *Lettres*, nous croyons bon d'en donner, au cours de ce résumé, d'assez longs passages.

de Confucius fut celle de Socrate, d'Épicure, de Jésus ; elle se trouve la même chez tous nos moralistes modernes... » (15) Chacune des autres sciences, toutes sujettes à variations, a deux parties : les faits, les systèmes. Les faits qu'elles découvrent sont la base de leurs véritables progrès, parce que sur eux s'établit un accord certain des esprits. C'est par eux seulement que le charlatanisme peut être écarté de ces sciences, puisque de tout homme qui affirme la réalité d'un fait on est toujours en droit d'exiger qu'il le montre. Les systèmes, au contraire, qui par quelques savants sont censés expliquer les faits, sont instables, tôt ou tard abandonnés, et remplacés par d'autres systèmes. « On est aujourd'hui coiffé de l'oxygène et du principe carbonique, comme on l'était jadis de la matière subtile et des tourbillons. L'un vivra-t-il plus longtemps que l'autre n'a vécu ? » (16). De plus, les systèmes ou théories sont la sphère où le charlatanisme se sent le plus à l'aise. Aussi, dans la métaphysique, qui n'est faite que de théories, semble-t-il inexpugnable.

Il y a, entre nous et la nature intime des choses et des âmes, que les théories tentent vainement de pénétrer, comme une grande muraille que nul homme ne peut franchir. Les métaphysiciens ont voulu nous faire croire que grâce à eux nous pourrions voir au delà. Ce sont tous « de brillants imposteurs qui ont couvert la grande muraille de perspectives, de vues artistement coloriées ; si bien que l'œil surpris ne voyait plus de muraille, et se perdait avec plaisir dans ces lointains magiques ». Chacun d'eux n'est venu gratter la peinture de son prédécesseur que pour en faire une autre. Bacon, Locke et quelques douteurs nous ont tout au plus fait sentir la muraille. Mais enfin Kant est venu ; « assis près de là sur un rocher, il nous montre du doigt cette barrière insurmontable qui nous cache les causes et les premiers ressorts de l'univers. Sentinelle vigilante, Kant semble placé là pour écar-

(15) *Lettres westph.*, p. 157.

(16) *Ibid.*, p. 144.

ter à l'avenir tout imposteur qui voudrait encore venir fasciner les yeux... C'est un raisonneur désespérant pour les gens qui se payent de phrases et de rhétorique. Gare avec lui aux faux monnayeurs ! » Athées, déistes, théologiens, spinozistes, voient la vanité de leurs systèmes dévoilée par le *sage universel*. « Il leur fait ainsi un sévère procès, dont l'issue est de les déclarer aux yeux du monde entier atteints et convaincus de charlatanisme, trompant les autres après s'être trompés eux-mêmes ; mais cela d'une manière si pressante, si directe, si géométrique, qu'il n'y a pas le petit mot à répliquer. » Sa *Critique* n'est pas autre chose qu'une excellente définition du mot *science*. Elle « apprend ce que c'est que de *savoir*, chose que tant de savants ignorent, et qui nous fait voir que nous savons assez peu de chose. » Il résulte de cette *Critique* une connaissance exacte de nos facultés et de leurs bornes, « un discernement sûr touchant ce que nous pouvons savoir, et un doute savant et raisonné à l'égard des choses dont la connaissance nous est impossible à acquérir. Jamais, madame, le scepticisme n'a été réduit en un système aussi bien étayé... Mais quoi, direz-vous, l'on détruit tout, l'on renverse tout ; que mettra-t-on à la place ? Ce qu'on y mettra ? Rien, madame ; la grande muraille. — Ne croyez pas cependant que nous perdions tout à ce marché. Depuis qu'on ne fait plus tant d'incursions dans le pays des causes, on cultive mieux celui qui nous est ouvert... : la science des faits a gagné tout ce que la science des causes a perdu. Ne pensez pas non plus qu'on veuille donner dans un autre extrême, et follement douter de tout. Cette question du doute universel est elle-même regardée comme oiseuse... Malebranche considérant ce point, dit avec grande raison, que l'existence des objets extérieurs ne peut être rigoureusement démontrée, et que pour croire qu'il existe réellement quelque chose hors de nous, il faut se payer de cette raison, que Dieu ne voudrait pas nous tromper. Voilà certes un beau champ ouvert pour les douteurs ; ce ne sera pas moi qui y entrerai ; j'ai bien trop de plaisir, madame, à croire que vous existez, qu'il existe chez vous un

peu d'amitié pour moi ; et je dirai avec Malebranche, qu'en vérité l'attrape serait un peu trop forte. » (17)

Villers quittera cette manière d'écrire. Sur les systèmes, et principalement sur leur rôle dans les sciences de la nature, il adoptera une opinion toute différente. Une étude plus sérieuse du kantisme lui apprendra qu'il n'y a pas de science qui ne soit systématique, et « qu'il n'y a que les têtes systématiques qui sachent... mettre à profit la réalité de l'expérience ». Les échecs des systèmes métaphysiques, expliquera-t-il, avaient entraîné dans un même discrédit tous les systèmes ; « la confusion était si grande, que l'*esprit systématique* était honni et repoussé des sciences humaines... Les gens superficiels croyaient avoir tout dit contre une opinion, quand ils avaient dit : *c'est un système* » (18). C'est qu'on ne possédait pas encore le moyen de discerner les systèmes spéculatifs légitimes d'avec ceux qui ne le sont pas, moyen que Kant a donné en démontrant que les premiers principes ne peuvent concerner que les objets sensibles. Et Villers en viendra à considérer l'idée de système ou d'unité systématique comme l'idée dominante du rationalisme kantien.

Le mauvais accueil que les Français firent à sa *Philosophie de Kant* ne fut pas dû seulement aux injures qui leur étaient adressées presque à chaque page, mais encore à ce que ce livre ne leur permettait pas de saisir ces fortes théories annoncées par son auteur, auprès desquelles celui-ci voulait que leurs propres opinions leur parussent méprisables. Villers avait été trop obscur. Ils accusaient l'incorrection de son style et surtout l'emploi de termes techniques mal définis. On doit leur accorder qu'il y avait du trouble dans son interprétation du kantisme, et du désordre dans la composition de l'exposé qu'il en avait fait. Nous pourrions atténuer notablement ce dernier défaut et rendre cette interprétation d'autant plus claire, sans risquer de la changer ; il nous suffira pour

(17) *Ibid.*, p. 149-154.

(18) *Philosophie de Kant*, p. 355.

cela de suivre l'ordre des idées indiqué dans le résumé que Villers écrivit sur la demande de Napoléon Bonaparte. Ce résumé très bref peut se réduire encore à ces traits essentiels :

L'homme connaît des objets, c'est un être cognitif. Il veut, il agit ; c'est un être actif. Comment connaît-il les choses ? Comment doit-il agir ? Ce sont là les deux questions principales de la philosophie.

Suivant la doctrine à la mode en France, l'homme *connaît* par la sensation, toute son intelligence est dans le mécanisme de la sensation ; il *agit* ou se détermine mécaniquement, sous l'impulsion des désirs, de l'intérêt, de l'amour-propre : il est dépourvu de liberté. « La sensualité et l'immoralité que flattent de tels principes, l'esprit de secte, l'admiration pour l'Anglais Locke ont soutenu longtemps cette doctrine ». Elle est impuissante à résoudre le problème *spéculatif* : « d'où procède la nécessité de certaines lois universelles que l'esprit reconnaît dans la nature ? d'où procède la certitude des mathématiques pures ? » Elle enseigne qu'il faut s'appuyer sur l'expérience ; mais elle n'explique pas ce que c'est que cette expérience, ni ne dit sur quoi elle repose. Sa réponse au problème *pratique* revient à anéantir la responsabilité de l'homme, son idée du devoir, sa dignité ; elle tend à étouffer en lui la conscience morale. Elle le dégrade et le désespère. Elle rend impossible toute morale, privée ou publique.

Résolvant des problèmes que les sectateurs de cette misérable doctrine n'ont pas même aperçus, dissipant leurs erreurs sur ceux qu'ils ont cru résoudre, la philosophie critique de Kant apporte le remède aux maux que ces hommes ont suscités.

Descartes avait montré que les couleurs, les sons, etc., n'existent point dans les objets extérieurs, mais sont des modifications de nos sens, que nous transportons dans les objets. Kant et allé plus loin dans la même voie : il a montré qu'à l'impression venue du dehors se mêle l'impression de notre

propre manière de sentir, de percevoir, de juger ; de telle sorte que ce que nous croyons reconnaître dans les choses n'est que le jeu de notre propre organisation intellectuelle, de notre propre manière de connaître et de juger. L'image d'un objet reflétée par un miroir n'est pas seulement produite par l'objet, « il faut encore, pour sa confection, le concours des dispositions inhérentes au miroir ». Deux miroirs de constitutions différentes, un miroir plan et un sphérique, reflèteraient deux images différentes d'un même objet ; parce que leurs modes de recevoir l'image, leurs formes perceptives seraient différentes. Des aliments introduits dans l'estomac y seront transformés autrement qu'ils ne le seraient dans un simple récipient mis sur le feu. De même que l'organe digestif a une manière qui lui est propre de transformer les aliments, l'organe cognitif de l'homme a ses formes à lui, sa constitution intrinsèque, sa manière d'être propre, qui modifie toutes les impressions qu'il reçoit. L'espace, le temps (avec leurs propriétés sur lesquelles se fondent la géométrie et l'arithmétique pures), les conceptions d'unité, de totalité, de substance, de cause et d'effet, d'action et de réaction, ne sont que « l'impression des formes inhérentes à notre organe cognitif ». De cette façon se trouve démontré comment ces lois et ces formes, qui nous appartiennent, doivent nous apparaître ainsi que des lois et des formes certaines, universelles, nécessaires de toutes les choses que nous percevons. Mais en même temps il est démontré que ces lois et ces formes qui constituent les choses sensibles, ne sont nullement les lois et les formes des choses en elles-mêmes. On ne peut donc dire que l'homme soit en lui-même soumis au mécanisme nécessaire des causes et des effets. On ne peut dire que tout soit matière ; puisque la matière, c'est-à-dire l'étendue, n'est, ainsi que les couleurs et les sons, qu'un produit idéal de notre mode de recevoir des sensations. Il n'y a plus de mécanisme dans les choses en soi.

L'homme est aussi un être en soi, une chose indépendante de la manière dont il se voit et se juge par l'entremise

de ses sens et de son entendement. Il agit, il veut spontanément, il a une conscience qui blâme ou approuve, qui prononce « tu dois » ou « tu ne dois pas ». Voilà la seule des *réalités* que l'homme puisse saisir. Ici le moi intime se manifeste immédiatement au moi. Cette conscience n'est plus subordonnée aux calculs et aux raisonnements de la faculté cognitive; elle est affranchie de toute apparence de mécanisme, de causalité, de soumission aux lois physiques.

C'est ainsi que Kant, par sa théorie de la connaissance, a mis au-dessus de toute attaque la liberté, la conscience du devoir, la croyance en une justice suprême et en l'immortalité de l'âme. Il est vrai que le détail de sa doctrine est difficile à suivre, que le chemin par où il mène est semé d'arduoités; « mais pour triompher des triomphes de la spéculation, il a fallu se montrer plus fort en spéculation que tous les sophistes; pour terrasser la métaphysique, il a fallu être le plus subtil et le plus vigoureux des métaphysiciens ».

Villers terminait son rapport à Bonaparte par ces mots : « Ceux qui veulent entraver les progrès de l'humanité et étouffer les nouvelles lumières, ne réussissent que momentanément; l'oubli ou la risée des générations à venir les attend, quelle qu'ait été à d'autres égards leur renommée et leur considération personnelle. » (19)

(19) Ce rapport n'a guère été connu du public que par l'analyse infidèle et les critiques malveillantes insérées dans le *Moniteur* du 26 brumaire, an X. Villers ne l'avait fait imprimer qu'en un petit nombre d'exemplaires, dont quelques-uns ont été retrouvés en Allemagne. Vorländer en a donné une réimpression, précédée d'une note de Vaihinger, dans les *Kantstudien* (T. III, 1899, p. 1-9), d'après un exemplaire qui avait appartenu à Goethe. On pense habituellement que Bonaparte ne prêta pas grande attention à ce rapport, quoique les précisions manquent sur ce point. Un mot de lui, rapporté par Frédéric de Matthisson dans ses *Erinnerungen*, atteste qu'il accueillit plus d'une fois l'occasion de prendre quelque idée de la nouvelle philosophie. A Genève, raconte Matthisson, il accorda quelques instants d'attention à un disciple fervent de Kant, qui les avait sollicités. Mais le talent de cet apôtre, trop inégal à son zèle, ne lui permit de prononcer qu'un discours embrouillé. Peu de temps après, comme il conduisait son armée en Italie, il fit une halte non loin de Lausanne et demeura environ une demi-heure à l'ombre d'un châtaignier avec Berthier et d'autres officiers. L'ayant aperçu, le professeur Levade s'approcha et se

Traisons maintenant l'ouvrage de Villers comme étant le développement de l'*Aperçu* qu'il en a lui-même extrait, nous obtiendrons une vue aussi nette que possible de la philosophie kantienne telle qu'il voulait qu'elle fût comprise.

D'abord nous le voyons présenter le kantisme comme le moyen de relever de leur ruine les mœurs et la pensée françaises, dont la première chute avait été d'abandonner le cartésianisme pour l'empirisme et le sensualisme. Il accorde que l'école cartésienne n'était pas irréprochable. Il lui paraît que Descartes lui-même, oubliant trop souvent sa résolution de ne se rendre qu'à l'évidence, s'est jeté dans un dogmatisme très téméraire, et que ses disciples, plus infidèles encore à sa méthode, ont avancé des hypothèses insoutenables. Mais cela ne saurait excuser à ses yeux nos soi-disant philosophes d'avoir faussement conclu, de ce que l'école cartésienne est tombée dans quelques erreurs, que les principes dont elle était partie étaient eux-mêmes erronés. Par cette faute ils sont tombés plus bas qu'elle, et Villers trouve la philosophie en France réduite à néant. On s'y contente de connaissances superficielles, on recherche surtout le talent de la conversation spirituelle et aisée, on s' imagine que le degré de culture d'une nation doit s'estimer suivant le plus ou moins d'élégance du style de ses écrivains; ainsi les Chinois pensent que la culture consiste « dans le secret des belles porcelaines et des beaux vernis ». C'est la barbarie du bel esprit. Les Français ne savent plus apprécier des sciences que leur utilité sensible. S'ils veulent apprendre la botanique, comme a dit Rousseau, c'est pour trouver de l'herbe aux lavements. Enfin dans la religion ils ne voient

présenta. Bonaparte n'eut pas plus tôt appris qu'il avait devant lui un professeur, qu'il lui demanda : « Que pense-t-on, en Suisse, de la philosophie de Kant ? » La réponse fut : « Général, nous ne la comprenons pas. » Là-dessus, d'un air réjoui et avec un léger battement du poing droit dans la main gauche, il dit : « Avez-vous entendu, Berthier ? Ici non plus on ne comprend pas Kant ! » (*Schriften von F. von Matthiisson*, 1825, T. V, p. 279-280, et *Kantstudien*, T. VIII, p. 343).

qu'une affaire de police, un frein pour le peuple (20).

Il est temps de sauver la philosophie des mains du bel esprit, « d'opposer de sérieux d'une école à la frivolité du monde », de faire revivre la spéculation méthodique. La chose est possible. L'intérêt de la science pour la science n'est pas tout à fait mort dans cette nation; on le rencontre encore chez quelques-uns de ses mathématiciens, de ses naturalistes, de ses chimistes (21). Le mouvement cartésien, ainsi que la scolastique française qui l'a précédé, si décriée par une populace philosophique qui en ignore le premier mot, témoignent qu'il y a au fond de l'intelligence française la vigueur nécessaire pour suivre des méditations profondes et les dialectiques les plus subtiles (22). Malgré l'encyclopédisme et le jacobinisme, ce peuple n'est pas totalement avili; la dignité de l'homme a survécu dans l'héroïsme de ses guerriers, ainsi que dans la résignation religieuse de presque tous les proscrits exilés « qui se fortifiaient de ce seul sentiment sublime, qu'ils avaient fait tout ce qu'ils croyaient être leur devoir; car l'homme est plus responsable de la droiture de ses motifs que de la justesse de ses opinions » (23). Enfin Villers fonde son plus ferme espoir sur « cette jeune génération, qui n'a reçu encore ni les doctrines sensualistes, ni les vices raisonnés des encyclopédistes ». « C'est sur elle surtout que je compte, déclare-t-il, en annonçant à ma nation la doctrine et la morale de la raison : car il faut bien s'attendre à une opiniâtre opposition de la part de quelques vieilles têtes de fer, à qui il est impossible de rien changer de leur tendance et de leur organisation; s'il en était autrement, ce serait le premier évangile qui n'aurait pas eu ses scribes et son sanhédrin » (24).

(20) *Philosophie de Kant*, p. 139-147. M^{me} de Staël fera siennes les allégations de Villers relatives à la supériorité de la philosophie cartésienne sur la philosophie de la sensation, et au bas utilitarisme qu'il attribuait aux Français de son temps. (M^{me} de Staël, *Œuvres complètes*, T. XI, p. 193-194 et 206.

(21) *Phil. de Kant*, p. 174-175.

(22) *Ibid.*, p. 132.

(23) *Ibid.*, p. 170.

(24) *Ibid.*, p. 171.

Bien qu'il dise que Kant est parvenu à donner à ses idées une grande netteté d'expression, Villers avoue qu'il a éprouvé une difficulté extrême à les rendre dans la langue française, qui lui paraissait dépourvue de termes qui leur fussent adéquats; il doute même qu'elles puissent s'exprimer en aucune langue vulgaire. « Quel langage humain, en effet, peut offrir des expressions convenables à une spéculation transcendente ? » (25). Nos idéologues ne parlent que de *définir avec précision, d'attacher des idées claires aux termes*; ils affirment que les sciences exactes ne doivent leur exactitude qu'à la perfection de leur langage; ils s'imaginent qu'ils donneront à la philosophie une semblable exactitude en perfectionnant le sien et en imitant les procédés des géomètres; ils prétendent résoudre les problèmes métaphysiques par des analyses grammaticales (26), comme si la pensée dépendait foncièrement de la parole. C'est une erreur qui s'est trouvée réfutée, dès que Kant a montré que la méthode et les définitions de la philosophie diffèrent radicalement de la méthode et des définitions mathématiques (27). L'homme ne peut *définir*, décrire d'une manière *définitive*, que ce qu'il a construit lui-même. Il n'est jamais assuré de la perfection d'une analyse que quand c'est sa propre composition qu'il décompose, et qu'il a été lui-même l'auteur de la synthèse. Les mathématiques pures, dont les objets sont tout à la fois sensibles et construits par l'entendement, créés par leurs définitions mêmes, sont donc le champ des définitions véritables et rigoureuses. Des choses qui nous sont données sans que nous ayons présidé à leur composition nous ne pouvons faire que des *expositions* dont nous ne pouvons jamais garantir la certitude ni l'intégrité. Ces choses, qui ne sont pas tout à la fois sensibles et construites par l'en-

(25) *Ibid.*, p. 401 et 357. Voy. aussi le *Spectateur du Nord*, T. X, 1799, p. 36.

(26) Cette opinion que Villers blâme chez les idéologues, sera soutenue de nouveau par Taine. « La métaphysique s'occupe à souffler des ballons ; la grammaire vient, et les crève avec une épingle. » Taine, *Les philosophes classiques*, p. 162 de l'édit. de 1912.

(27) *Phil. de Kant*, p. 173.

tendement, n'appartiennent pas à la pensée mathématique, mais à la pensée philosophique. Il est tellement de la nature des mathématiques de *commencer* par construire et définir, que l'étude des objets premiers, tels que l'étendue, le point, etc., qui leur sont donnés, qu'elles ne construisent pas, et qui, par conséquent, sont pour elles des indéfinissables, appartient plutôt à la philosophie des mathématiques qu'aux mathématiques proprement dites. Dans la philosophie, les notions, celles de substance, de cause, de droit, de justice, sont données à l'esprit avant leurs définitions, indépendamment d'elles; chaque définition ne peut résulter que de l'analyse de la notion. Il est donc de l'essence de la philosophie de commencer par aborder les notions, si confuses qu'elles puissent paraître, de les examiner et de les analyser, et de finir par leur définition. Ainsi, par exemple, on ne peut rien conclure contre la possibilité de la philosophie comme science, de la discordance des définitions que la philosophie a reçues. On peut encore contester l'existence de la philosophie, mais on ne peut contester l'existence de son *idée* (28).

Locke, Condillac et tous les autres empiristes n'étudient les connaissances et n'en recherchent l'origine que dans ce qui se manifeste à la conscience. Ils se font un mérite de n'opérer qu'au grand jour de l'expérience. En affirmant que ce qu'on y voit est tout ce que l'homme peut savoir, ils nous retiennent sur le sol fertile de l'expérience et nous invitent à en cultiver les fruits; mais ils ne nous disent rien de la nature interne de ce terrain, ils prennent le tronc pour l'origine de l'arbre (29). Leur philosophie « enseigne qu'il n'y a de certitude que dans l'expérience, mais elle n'apprend pas pourquoi dans l'expérience il y a de la certitude, et d'où procède cette certitude de l'expérience » (30). Toute doctrine fondée sur l'expérience est par cela même incapable de démontrer les fondements de

(30) *Ibid.*, p. 149.

(29) *Ibid.*, p. 61.

(28) *Ibid.*, p. 25-42.

l'expérience. Elle ne peut fonder l'expérience que sur l'expérience, elle ne peut sortir de ce cercle vicieux (31). Et de même que les anciens chimistes tenaient à tort l'eau et l'air pour des éléments simples; les empiristes s'imaginent que la sensation est l'élément simple, l'étoffe de la connaissance (32). De plus, Condillac confond constamment la métaphysique et la logique avec la psychologie : « Il ne recherche pas comment nous sommes constitués pour connaître, mais comment nous agissons en connaissant; non pas quelles sont les règles formelles du raisonnement, mais ce que nous faisons en raisonnant. De la sorte il ne s'élève jamais au-dessus du fait, et ne peut en expliquer ni la possibilité, ni l'origine, ni les lois » (33). Parce qu'il ne peut aller au delà du fait, l'empirisme conduit à des conséquences funestes, à la négation de la moralité. Comme il n'est que trop vrai que l'amour de soi et l'attrait du plaisir sont les motifs de presque toutes les actions humaines, l'empiriste, attentif à ce fait, déclare qu'ils sont les principes de la moralité; il ignore les concepts de devoir, de juste, de bien (34).

La philosophie transcendente, ayant pour but la recherche des bases et des éléments de l'expérience, est l'opposé de l'empirisme, ou, plus exactement, c'est le fondement de l'empirisme raisonnable : elle donne aux sciences expérimentales une base qui leur manquait (35).

(31) *Ibid.*, p. 74.

(32) *Ibid.*, p. 199.

(33) *Ibid.*, p. 150.

(34) *Ibid.*, p. 159. Une lettre de Sylvestre Chauvelot à Kant, du 18 novembre 1796, concorde avec cette description de l'opposition, au sujet de la morale, entre la philosophie kantienne et la philosophie que Villers attaque ici. Partisan de cette dernière, Chauvelot disait en effet à Kant que sa morale était fausse et dangereuse, parce qu'elle considère l'homme « tel qu'il devrait être et non tel qu'il est par le fait, c'est-à-dire tel qu'il est actuellement, tel qu'il a été..., et... tel qu'il sera toujours ». *Kant's Schriften*, T. XII, p. 117. — Mathématicien élève de Monge, Sylvestre Chauvelot était un officier français qui avait émigré et servi dans les rangs de la coalition étrangère. Ses biographes disent encore qu'il proposa une certaine théorie de l'espace, dans sa *Nouvelle introduction à la géométrie* (Brunswick, 1802). Il est probable qu'il y discutait la théorie kantienne ; malheureusement nous n'avons pu retrouver cet ouvrage.

(35) *Phil. de Kant*, p. 121 et X.

Dans la nature tout arrive suivant certaines lois qui en règlent le cours. Pareillement, notre fonction de percevoir les objets s'exerce suivant des lois précises, qui influent sur notre connaissance des objets, qui attendent en nous l'impression des objets pour marier leur action propre à cette impression (36). — Nous avons vu que Villers, dans son rapport à Bonaparte, figurait cette action de nos facultés sur nos impressions, en la comparant à l'action du miroir sur l'image et à celle de l'estomac sur les aliments. Ici il multiplie les comparaisons de ce genre (37). Une chambre obscure qui serait douée de la faculté de percevoir et de penser, et dont l'ouverture serait recouverte d'un verre rouge, croirait que tous les objets ont cette couleur, qui, en vérité, ne lui serait donnée que par sa propre structure. Un cachet représentant une Minerve, doué de la même faculté, croirait que toutes les cires existent sous la figure d'une Minerve. Cette figure serait la forme nécessaire de toutes ses perceptions, parce qu'elle serait sa forme propre; tandis que le plus ou le moins de ductilité, la couleur verte ou noire, se rapporteraient à la cire. La forme que les plantes imposent aux substances qu'elles s'assimilent suivant les lois de leur développement, celle que les abeilles donnent aux alvéoles, l'aspect que l'hypocondre attribue aux

(36) P. 109-110. Cette comparaison faite par Villers entre la façon dont les phénomènes sont réglés par des lois naturelles et la façon dont les lois de nos facultés déterminent notre connaissance des objets et par conséquent les objets eux-mêmes, peut sembler défectueuse. Puisque la première, d'après Kant, a besoin de la seconde pour exister, l'une ne doit-elle pas être tout autre chose que l'autre ? Il faudrait alors marquer la distinction suivante. 1° Un phénomène, arrivant toujours conformément à des lois, en détermine un autre qui le suit ; c'est une action causale. 2° Notre pensée, imposant à tous les phénomènes sa propre forme, fait qu'ils se succèdent ainsi, c'est-à-dire conformément à des lois ; c'est une action transcendente. 3° La chose en soi affecte notre sensibilité, c'est une action transcendante. Cette action transcendante a été généralement interprétée comme une action causale, dans les discussions relatives à la question de savoir si Kant était en droit de faire un usage transcendant de la catégorie de cause. On a bien souvent agité cette question ; mais ce qu'il eût été vraiment utile d'expliquer, c'est comment on entendait l'action transcendente, qui est incontestablement le point essentiel de l'idéalisme kantien.

(37) *Ibid.*, p. 111-113, 128-129.

choses, sont autant d'exemples que Villers hasarde pour faire saisir la théorie transcendente, en prévenant toutefois qu'aucun exemple ne convient exactement (38). Il fait aussi remarquer que l'idéalité transcendente des formes *a priori* n'est pas tout à fait la même chose que la subjectivité des couleurs, des sons, des odeurs, etc., que Descartes a révélée. La théorie de Descartes est une sorte de transcendentalisme; mais elle n'est qu'un *transcendentalisme empirique*, car elle ne considère que les organes empiriques, sur la connaissance desquels, comme sur la connaissance de toutes les choses empiriques, le *transcendentalisme pur* doit prononcer (39). « La philosophie transcendente est l'étude du subjectif, mais seulement en tant que celui-ci doit concourir à la formation des objets ». « Elle recherche ce que nous mettons du nôtre dans la connaissance des objets » (40).

Le vrai problème de la philosophie critique, selon Villers, la difficulté la plus épineuse, ce n'est pas de savoir jusqu'où nos représentations ressemblent aux objets pris en eux-mêmes — tous les rationalistes, dit-il, sont assez d'avis que cette ressemblance n'a pas lieu —; c'est de montrer d'où procèdent les

(38) Voy. son article *Crit. de la rais. pure*, dans le *Spect. du Nord*, T. X, 1799, p. 9-10.

(39) *Phil. de Kant*, p. 124-127.

(40) *Ibid.*, p. 116. Littré a emprunté de Villers, pour son *Dictionnaire*, ces définitions du sens kantien du mot *transcendental*. Il a reproduit aussi la phrase suivante : « De deux personnes qui sont placées dans un bateau, l'une dit : le rivage marche ; elle est empiriste ; l'autre dit : c'est nous qui marchons, et qui attribuons ce mouvement au rivage ; celle-ci est dans un point de vue transcendental. » (p. 122). De même que les astronomes ont abandonné le système de Ptolémée, qui attribuait le mouvement au soleil, pour adopter le système de Copernic, qui a reconnu ce mouvement dans l'observateur ; il faut que nous quittions le point de vue empirique et que nous nous placions au point de vue transcendental.

La distinction que Villers veut expliquer entre ce qu'il appelle le transcendentalisme empirique et le transcendentalisme proprement dit, se comprend aisément. La subjectivité des qualités secondaires n'est pas une idéalité transcendente, puisque ces qualités ne constituent pas les objets de la science de la nature. Elles sont écartées de ces objets et leur subjectivité est établie par cette science même, par la seule considération de certaines lois naturelles. La conformité des objets à des lois, et par suite son idéalité, ne pourraient s'établir de cette manière, sans cercle vicieux. Cette idéalité est établie par une autre discipline, qui s'appelle proprement la philosophie transcendente.

lois universelles et nécessaires que, d'une part, nous trouvons dans notre esprit, dans notre connaissance, et qui, d'autre part, sont aussi les lois des objets de la nature (41). L'expérience ne peut nous faire voir *tout* ce qui arrive dans la nature, ni la *nécessité* que tout ce qui arrive ait une cause (42). L'expérience nous enseigne ce que nous voyons, elle ne nous enseigne pas ce que nous verrons. Jusqu'à présent notre sensibilité externe n'a rien perçu que d'étendu; mais cela seul ne nous assure pas qu'elle ne percevra jamais d'objets inétendus : l'expérience seule nous laisserait maîtres de penser qu'il peut y avoir des objets sensibles pour notre sensibilité externe qui n'occuperaient aucun lieu de l'espace. Or, c'est de quoi nous ne sommes pas maîtres. Une voix impérieuse, la même qui nous assure de notre propre existence, nous affirme que nous ne percevrons jamais par nos sens extérieurs rien qui ne soit dans l'espace, que deux droites ne se couperont jamais qu'en un point, qu'aucun événement n'arrivera jamais sans cause (43). Pour Villers, qui croit recevoir de Kant cette opinion, ce sont là des axiomes — dont il sait pourtant qu'ils ne sont pas analytiques — qui se présentent à nous avec une évidence et une puissance de conviction égales à celles du principe de contradiction : il est absurde et impossible de les contredire (44). Ils sont donc au-dessus de l'expérience; ils la voient et la jugent d'avance (45). Comment pouvons-nous avoir la connaissance de ce que nous n'avons pas expérimenté ? D'où vient que nous pouvons prononcer sur la nature avec cette conviction ? (46). Comment des connaissances *a priori*, des connaissances universelles et nécessaires, sont-elles possibles ? Les empiristes n'ont jamais réfléchi sur ce problème, ou bien

(41) *Ibid.*, p. 77.

(42) *Ibid.*, p. 223.

(43) *Ibid.*, p. 65 et suiv., et *Crit. de la rais. pure*, dans le *Spect. du Nord*, T. X, p. 15.

(44) *Phil. de Kant*, p. 192 et 216.

(45) *Ibid.* p. 78.

(46) *Ibid.*, p. 78, 87.

nient qu'il se pose (47). Le scepticisme déclare l'homme incapable de le résoudre, et, en laissant ainsi subsister la question, il irrite la curiosité, au lieu de l'apaiser. On a cru trouver le repos dans le dogmatisme, cartésien ou leibnizien. Mais les cartésiens, lorsqu'ils prétendent que l'accord des lois de la pensée avec celles de la nature s'explique par une même influence que Dieu exerce sur la pensée et sur la nature, ne présentent qu'une hypothèse. L'explication leibnizienne, par une harmonie préétablie entre l'âme et la nature, est aussi peu satisfaisante (48). La solution du problème est dans le transcendentalisme (49). Ce que nous pouvons connaître *a priori*, c'est ce qui, dans les objets de la connaissance, provient de notre faculté de connaître; c'est ce qui est à nous-mêmes et aux objets comme la figure de Minerve est au cachet et à la cire, comme la couleur rouge est à la chambre obscure et aux objets qu'elle se représente; c'est ce que nous mettons du

(47) *Ibid.*, p. 79.

(48) *Ibid.* p. 88. Il est encore une autre théorie que Villers indique et repousse, c'est l'« égoïsme », qu'il résume par ces mots : « C'est dans le sein de la pensée de l'homme que, par une force spontanée qui lui est propre, les représentations, que nous prenons pour des objets hors de nous, naissent et s'ordonnent suivant les lois de cette pensée, ou de cette force qui est en elle. Et comme la somme de ces représentations forme ce que nous appelons *nature*, il est aisé de voir comment l'esprit en connaît les parties et les lois. » (p. 81). Villers objecte que l'égoïsme, en confondant les deux termes, la nature et le moi, tranche le nœud plutôt qu'il ne le dénoue. — C'est la doctrine de Fichte qui est ici jugée si sommairement.

Rappelons que, lorsque Fichte fut accusé d'athéisme, Villers prit parti pour lui (*Spectat. du Nord*, T. X, 1799, p. 594), bien qu'il déclarât en même temps ne pas comprendre sa philosophie; il craignait que cette accusation n'accréditât l'opinion, propagée par le livre de l'abbé Barruel sur le jacobinisme, suivant laquelle les kantien seraient tous des jacobins. Villers se devait de la démentir.

A la fin de son livre, il a traduit quelques pages de Fichte; mais il n'a pas jugé à propos de le faire connaître davantage en France. Il écrivait à Reinhold : « Il y a de par le monde un Prof. Fichte et un Beck et Cie, qui me troublent un peu l'entendement par leurs arguments. Mais je suis résolu de présenter d'abord aux Français le Kant tout pur. Nous verrons ensuite si le moi et le non-moi, si l'idéalisme pur peut se hasarder aussi là-bas. » (Lettre citée par Vaihinger, *Altpreussische Monatsschrift*, T. XVII, p. 297.)

(49) *Phil. de Kant*, p. 194.

nôtre dans les objets de la connaissance; c'est ce que nous y transportons en vertu des lois et des formes propres de notre faculté de connaître (50). « Ces lois et ces formes sont : pour notre cognition (51) en général, et pour tout ce qui peut nous affecter d'une manière quelconque, l'*unité fondamentale et systématique*, qui est celle de notre conscience intime; pour toutes les impressions autres que celles occasionnées par nos propres pensées et affections, l'*espace* ; pour celles occasionnées par nos propres affections, le *temps*; pour l'agrégation régulière et l'enchaînement des objets les uns aux autres dans l'espace et dans le temps, les conceptions d'*unité, totalité, réalité, négation, substance, cause, possibilité, existence*, et les autres appelées catégories... A leur moyen, les objets nous apparaissent comme *cohérents, unis, étendus, successifs*, liés entre eux comme *nombres* ou comme *substances et accidents, causes et effets*, etc. Ainsi se forment les objets et leur organisation; ainsi nous apparaît cette somme d'objets liés entre eux, que nous appelons *nature, ou monde sensible* » (52).

Tous les objets de la nature étant toujours et nécessairement soumis à ces lois de notre faculté de connaître, on comprend par là qu'il nous soit possible de connaître *a priori* ces objets, de les juger d'avance avec certitude. Mais les objets d'une telle connaissance ne peuvent être des choses en soi, lesquelles, existant indépendamment de nous, ne peuvent recevoir de nous des lois; ils ne sont que des phénomènes (53). Tout phénomène doit avoir une cause, doit être un effet, puisqu'il est soumis aux facultés de l'homme; mais l'objet en soi « est franc de causalité; il n'a pas plus de cause, il n'est pas plus effet, qu'il n'est jaune ou bleu, froid ou chaud, doux ou amer » (54). En montrant que toute notre expérience, tout notre savoir, est en ce sens un anthropomorphisme, Kant a

(50) *Ibid.*, p. 217-218, 349.

(51) Par cognition, Villers entend faculté de connaître.

(52) *Phil. de Kant*, p. 349.

(53) *Ibid.*, p. 354.

(54) *Ibid.*, p. 364.

révélé le sens profond de la formule de Protagoras : L'homme est la mesure de toute chose (55).

Il conviendrait de chercher tout de suite comment il faut, selon Villers, entendre les arguments de Kant pour qu'ils prouvent effectivement que l'espace, le temps, les concepts d'unité, de totalité, de substance, de cause, etc..., sont bien les lois, les formes de notre faculté de connaître, et qu'ils ont bien les fonctions qui viennent de leur être attribuées. Mais il n'est pas inutile à cette recherche que nous nous arrêtions un instant à considérer l'un des points les plus curieux de l'interprétation de Villers; point que touche déjà le passage que nous venons de citer, en ce qu'il traite l'unité de la conscience de soi, l'unité synthétique de l'aperception, comme la forme générale de toute notre faculté de connaître, aussi bien de la sensibilité que de l'entendement (56). Au lieu que dans la *Critique* les formes de la sensibilité, l'espace et le temps, ne paraissent pas avoir le même rapport avec l'unité de la conscience de soi que les formes de la pensée ou catégories, nous verrons que, dans l'exposé de Villers, non seulement l'espace, le temps et les catégories, mais aussi les idées de la raison, la finalité et la loi morale sont toutes mises dans le même rapport avec l'unité de la conscience de soi. Au moins pour ce qui est du rapport de l'espace et du temps avec l'unité de la conscience de soi, l'interprétation de Villers peut être rapprochée des interprétations modernes, bien qu'on ne puisse l'identifier avec elles. Dans l'*Esthétique transcendentale*, Kant parle de la sensibilité comme si elle pouvait, sans le concours de l'entendement, indépendamment de la spontanéité de la pensée,

(55) *Ibid.*, p. 352.

(56) Voici un autre passage, plus explicite : « L'espace nous fournit la base de la coexistence l'un *hors* de l'autre ; le temps nous fournit celle de la succession l'un *après* l'autre : ainsi naît la représentation l'un *près* de l'autre ; ainsi naît celle d'*avant* et d'*après*. La loi fondamentale de l'être cognitif, l'unité systématique en un ensemble qui se réduise à une conscience unique, se fait sentir ici d'une manière évidente ; car le sens extérieur range tous ses objets dans un seul et même espace, et le sens intérieur les siens dans un seul et même temps. » (p. 274.)

nous donner la perception d'un objet, ainsi que les intuitions pures de l'espace et du temps. Au contraire, dans la *Déduction transcendentale*, il dit très expressément que les catégories et l'unité synthétique de la conscience de soi sont les conditions nécessaires de la représentation d'un objet empirique quelconque, ainsi que des intuitions pures de l'espace et du temps. Quelques commentateurs, qui ont relevé cette contradiction, ont proposé de la résoudre en considérant que la *Déduction* représente la pensée définitive de Kant et qu'elle corrige l'*Esthétique* pour autant qu'elles se trouvent en désaccord (57).

Villers ne dit pas assez en quel sens il entend que l'identité et l'unité de la conscience de soi sont la condition de l'intuition du temps et de l'espace; mais chez lui tout nous permet de supposer, afin d'arriver à une idée précise, qu'il n'aurait pas repoussé l'explication donnée par Otto Liebmann sur ce point du kantisme. Il est donc bon de la rappeler.

Un sujet qui n'aurait qu'une conscience instantanée, qui deviendrait un autre sujet à chaque changement dans ses perceptions, serait dans un perpétuel présent et ne saurait distinguer l'avant de l'après; pour lui, il n'y aurait pas de temps. Tous les sons successifs d'une mélodie seraient perçus par lui comme par autant d'auditeurs différents qui ne percevraient chacun qu'un son; pour lui, il n'y aurait pas de mélodie. L'identité de l'auditeur est la condition de la mélodie, de même que son unité est la condition de l'accord : des sons ne peuvent former un accord ou une mélodie que dans une conscience une et identique. Pour penser le temps d'un midi à un autre ou pour tirer par la pensée une ligne droite, qui doit être la représentation externe et figurée du temps sans laquelle nous ne pouvons nous représenter le temps, il faut que nous réunissions dans une même pensée les représentations successives des parties de la ligne ou des parties du temps (58). Sans

(57) John Watson, *The philosophy of Kant explained*, Glasgow, 1908, p. 73, 79, 107 et suiv.

(58) Kant, *Crit. de la rais. pure*, éd. Kehrb., p. 674 et p. 117 ; trad. Trem., p. 154, 2^e éd., et 134, 1^{re} éd.

l'identité de la pensée, pas de temps, ni de changement. Sans l'identité du sujet qui la perçoit, une pierre qui tombe ne tomberait pas; comme la flèche de Zénon, elle resterait en repos. Ce n'est pas à dire que le monde commence avec la naissance de l'homme individuel et finisse avec sa mort. Le moi, le connaisseur du monde, le sujet transcendantal, qui tire la ligne du temps, ne s'y range lui-même qu'en tant qu'individu humain soumis à la naissance, au développement et à la mort (59). Les fonctions du sujet transcendantal dominant et régissent l'homme individuel, comme les lois de la logique dominant et régissent sa pensée correcte (60). — Le sujet qui, restant identique à soi-même, distingue et du même coup unit synthétiquement l'avant et l'après, n'est pas seulement la condition de l'intuition du temps et du changement, il est aussi la condition de la synthèse des éléments divers de l'espace sans laquelle aucun objet, empirique ou géométrique, ne peut être représenté, sans laquelle l'intuition de l'espace est impossible (61). « Nous ne pouvons pas penser une ligne sans la *tirer* par la pensée, un cercle sans le *décrire*; nous ne saurions, non plus, nous représenter les trois dimensions de l'espace sans *faire partir* d'un même point trois lignes perpendiculaires l'une à l'autre... » (62). Cette synthèse des éléments divers de l'intuition pure et aussi de l'intuition empirique (par exemple, dans la perception d'une maison), ne se fait pas arbitrairement, mais conformément à la catégorie de la synthèse de l'homogène, qui est la catégorie de quantité (63). C'est ainsi que — selon cette façon assez commune de lire Kant — l'union des catégories avec les intuitions pures et empiriques se ferait dans l'unité de la conscience de soi.

Si Villers a eu raison de placer au-dessus des intuitions

(59) Otto Liebmann, *Gedanken und Thatsachen*, 1904, T. II, p. 14 et s.

(60) T. II, p. 56 et 49.

(61) *Crit.*, Kehrb., p. 678 ; Trem., p. 161, 2^e éd.

(62) *Crit.*, Kehrb., p. 155 ; Trem., p. 154, 2^e éd.

(63) *Ibid.*, Kehrb., p. 679, Trem., p. 162, 2^e éd. ; et Watson, *The philosophy*, p. 164.

et des catégories, comme leur condition commune, l'unité de la conscience de soi, il n'en n'est pas moins vrai que les premières s'y rapportent moins directement que les secondes. Les formes de l'intuition, comme les intuitions empiriques, contiennent une diversité d'éléments qui est donnée au moi un et identique, au sujet transcendantal, et qu'il ne saurait se donner à lui-même. Elles lui sont, en quelque sorte, étrangères. Tandis que les formes de l'intuition sont pour l'unité synthétique de la conscience de soi un divers à unifier, les catégories sont ses propres moyens pour effectuer cette unification. C'est par l'intermédiaire des catégories que ces formes se rapportent à cette unité.

En disant que l'unité de la conscience de soi est la forme de tout ce qui peut nous affecter, Villers paraît aussi entendre que cette forme fait que ces affections sont ce qu'elles doivent être pour pouvoir devenir les éléments de la représentation d'un système unique de la nature, conformément aux catégories. Mais comme il ne s'explique pas davantage sur ce point, et que l'examen des autres commentaires nous y ramènera, nous ne devons pas présentement nous y arrêter plus longtemps. Nous allons maintenant nous occuper des arguments qui constituent, selon lui, *l'Esthétique transcendentale*.

La philosophie transcendentale, telle qu'il l'explique, possède deux moyens de discerner ce qui, dans les objets de l'expérience, provient du sujet, de ce qui dépend des impressions qu'il reçoit. 1° Le sujet est identique, il reste toujours le même, ne varie jamais; ses objets, au contraire, varient sans cesse. Donc tout ce qui, dans ses objets, est constamment et invariablement le même, leur vient de lui; et ce qui est accidentel, variable, passager et changeant, leur vient, au contraire, des impressions qu'il reçoit (64). 2° Les lois ou ma-

(64) *Philosophie de Kant*, p. 117, 119, 193. A la page 117, Villers rend obscur cet argument en disant que ce qui est constant appartient au sujet, tandis que ce qui est variable appartient à l'objet. A quel objet? L'objet en soi, n'étant pas dans le temps, n'a rien de variable; et ce qui est constant appartient autant à l'objet phénoménal que ce qui est variable. Il faut

nières d'être dont nous savons, avec une *certitude invincible*, qu'elles sont les lois ou manières d'être de *tous* les objets de l'expérience, ne leur viennent pas des impressions, celles-ci n'ayant en elles-mêmes aucune raison d'être d'une manière plutôt que d'une autre; mais ce sont autant de conditions, de formes de notre manière de voir; c'est-à-dire qu'elles sont les lois ou formes que nous, sujets, imposons aux objets de notre expérience (65).

Voyons comment ces critères s'appliquent à l'espace.

On distingue dans notre sensibilité une sensibilité externe et une sensibilité interne. Notre sensibilité s'appelle externe en tant que ses objets sont des objets *autres que nous-mêmes*, ou objets externes; elle s'appelle sensibilité interne en tant qu'elle se rapporte à nous-mêmes et à nos propres impressions (66).

Il s'agit de prouver que l'espace est une forme de notre sensibilité externe.

L'espace est la condition nécessaire de la possibilité de tous les corps ou objets externes. « Dès que je veux me représenter quelque autre chose sensible que le moi, l'espace est là, et se présente malgré moi, sans que je puisse le repousser. » Si nous faisons abstraction de l'espace, les corps disparaissent. Si nous faisons abstraction de tous les corps, l'espace nous reste (67). Villers croit qu'on peut déjà en conclure que « l'espace est simplement une condition subjective de notre faculté de connaître, la *forme* dont notre sens externe revêt par sa nature toutes ses impressions » (68). Il développe néanmoins d'autres considérations qui lui semblent propres à établir cette

reconnaître que Villers ne pouvait guère être compris de ceux qui ne savaient rien du kantisme, pour qui cependant il écrivait. Degérando montrera très aisément que cet argument, présenté sous cette forme, ne prouve rien. Il essaiera en outre, comme nous le verrons, d'établir que de quelque manière qu'on le présente, il ne peut aucunement appuyer l'idéalisme kantien.

(65) *Ibid.*, p. 119.

(66) *Ibid.*, p. 258.

(67) *Ibid.*, p. 263-264

(68) *Ibid.*, p. 260.

conclusion. Ce n'est pas par expérience, ajoute-t-il, que nous savons que *tous* les objets de l'expérience sont, ont toujours été et seront toujours dans l'espace, et qu'ils en revêtent constamment toutes les propriétés; par exemple, celle d'avoir trois dimensions. Il soutient, d'après Kant et contre les disciples de Condillac, que la représentation de l'espace n'est pas acquise par abstraction. L'objet d'une abstraction (une couleur en général, l'homme en général) n'existe pas; l'espace au contraire est un être, un être singulier et d'une seule pièce. Il est un; ce qu'on appelle ses parties, les lieux qu'occupent les divers corps, sont des limitations, des découpures dans ce grand tout, desquelles, par conséquent, il n'a pu être construit. C'est une représentation infinie que nous n'acquérons pas par le détail; c'est donc une représentation que les sens ne peuvent donner (69). L'espace naît à l'occasion de la sensation; il ne s'ensuit pas qu'il soit donné par la sensation. Condillac a montré que la vue ne peut nous donner la représentation de l'espace; mais il s'est trompé quand il a cru que cette représentation pouvait nous venir du tact. Les impressions du tact, de la vue, de l'ouïe, du goût, de l'odorat, se manifestent à nous comme sensations, comme sentiments, non comme représentations d'étendues. Comment la sensation, qui est un sentiment en nous, devient-elle la représentation d'un objet hors de nous, étendu? Cela ne se comprend que si l'on admet que l'espace est la forme dont notre sensibilité externe revêt toutes ses impressions, un de « nos modes de voir » (70). Et ainsi se trouve établie la certitude apodictique de la géométrie, ou science des propriétés de l'espace. La géométrie est vraie idéalement, dans le sujet connaissant, parce qu'elle est un produit de la nature de ce sujet. Elle est vraie pour tous les hommes, puisque l'espace est la forme du sens externe de tous les hommes. Elle est vraie réellement, dans les objets que le sujet perçoit, parce qu'elle est tellement attachée à la manière

(69) *Ibid.*, p. 266-269.

(70) *Ibid.* p. 263, 265-266, 268, 270.

dont il les perçoit, qu'il ne peut les percevoir que conformément à elle.

Villers note que le résultat de la théorie kantienne de l'espace est déjà d'expliquer la possibilité d'un *hors de nous*, celle d'un *corps* en général et celle de la *certitude géométrique*, c'est-à-dire celle des jugements synthétiques *a priori* de la géométrie (71).

Chez Villers comme chez Kant, la théorie du temps, symétrique à la théorie de l'espace, en répète l'argumentation; nous n'en dirons rien.

Toute cette théorie de la sensibilité, cette « irréfragable esthétique », a pour la métaphysique des conséquences immédiates. Villers croit qu'elle révèle, en particulier, que la distinction de l'âme et du corps ne porte sur rien de réel, que le matérialisme est une erreur qui consiste à prendre pour objectif ce qui est subjectif, et que la question : la matière peut-elle penser? est dépourvue de sens (72). Dans sa *Lettre à Cuvier*, Villers explique comment cette esthétique, à son avis, fait évanouir le problème de la localisation de l'âme, ou problème du siège de l'âme. La difficulté était de concevoir comment l'âme, simple et inétendue, pouvait être unie au cerveau, volumineux et composé de parties. La plupart des physiologistes « ont cru tout gagner en rétrécissant sa loge, et lui ont assigné quelque local exigü, où elle trouvât une demeure plus conforme à sa nature inétendue... » Ainsi les cartésiens ont placé l'âme dans la glande pinéale, « comme si la moindre glandule n'était pas aussi bien divisible à l'infini que la masse entière du cerveau ! » La difficulté reste insoluble tant qu'on tient l'esprit et la matière pour des choses existant en soi. « Kant lui seul a mis tout le monde d'accord en anéantissant l'espace comme *chose en soi*, les corps comme *chose en soi*, la substance incorporelle comme *chose en soi*; et les laissant subsister comme simples phénomènes, comme des manifes-

(71) *Ibid.* p. 271.

(72) *Ibid.*, p. 279.

tations, des produits de nos manières de sentir, de voir, de concevoir, qu'alors il devient très facile d'accorder entre eux... » (73). De ce que Kant a pris la peine d'amender une hypothèse analogue à celle de Gall, celle Sömmering, Villers conclut que le système de Gall n'est pas inconciliable avec celui de Kant. « Kant, dit-il, rejette bien loin toute idée d'attribuer à l'âme un siège et un organe dans un lieu de l'espace, puisque l'âme, qui ne se perçoit que par le sens *interne*, ne se manifeste que sous la *forme* du temps, jamais sous celle de *l'espace*, et ne peut en conséquence occuper aucun lieu. Il adopte seulement l'intention anatomique de Sömmering, de rechercher le centre commun de convergence des organes de nos sens, ce *sensorium*, cette tige commune des organes de la sensibilité extérieure, qui doit être la clef de voûte dans notre organisation... » (74).

Nous avons vu comment Villers concevait la théorie kantienne de la connaissance, prise dans son ensemble, puis, comment il présentait le détail de l'*Esthétique transcendentale*; voyons comment il présentait celui de l'*Analytique*.

Pour composer un livre, il ne suffit pas d'avoir quelques milliers de caractères, il faut les ranger suivant certaines règles, dans un certain ordre, de manière à former des ensembles partiels groupés eux-mêmes en un seul ensemble. Pareillement, pour composer le grand livre de la nature, il faut que les données éparses de la sensibilité soient réunies en systèmes partiels (rapportées à des objets) qui s'enchaînent en un grand tout. Réunir, rapporter les choses les unes aux autres et à nous-mêmes; c'est ce qu'on entend par concevoir, comprendre, connaître ; c'est ce que fait la pensée ou l'entendement ; c'est juger. Les formes nécessaires de tous nos jugements, qui sont, comme la logique générale l'enseigne, la quantité,

(73) P. 17 de la *Lettre de Charles Villers à Georges Cuvier, sur une nouvelle théorie du cerveau par le docteur Gall*, Metz, 1802.

(74) *Ibid.*, p. 24.

la qualité, la relation et la modalité, sont donc aussi les formēs de notre pensée ou entendement. Mais tandis que la logique générale étudie ces formes en vue de déterminer les règles des conclusions légitimes, la logique transcendente considère que nous jugeons l'objet qui nous affecte, quant à la quantité, la qualité, la relation et la modalité. Elle montre que, quant à la quantité, nous le jugeons comme *un*, ou comme *plusieurs*, ou comme *plusieurs en un*. D'après la première manière de juger, nous jugeons l'objet comme *un*, sans avoir égard à ses parties; d'après la seconde, ayant égard à ses parties, nous le jugeons comme *plusieurs*; d'après la troisième, qui réunit les deux premières, nous le jugeons comme *plusieurs dans un ensemble*, c'est-à-dire comme *tout*. — Il est inutile de rapporter l'explication que Villers donne de toutes les autres formes de l'entendement; notons cependant ce qu'il dit de la relation. Ou nous jugeons que ce qui est immuable et permanent est le fond, le support de ce qui est variable et changeant, et par là nous jugeons ces choses comme étant dans une relation de substance à accident; ou bien nous jugeons les choses comme étant dans une relation telle qu'elles se déterminent en se produisant (relation de cause à effet); ou enfin, réunissant la permanence des choses et leur action, nous les jugeons comme étant dans une relation mutuelle de dépendance ou de réciprocité d'action (75).

Chacun de nos jugements sur les objets est donc nécessairement soumis aux formes de l'entendement. « Il en résulte ce que nous appelons l'expérience, la connaissance que nous prenons des choses. » Ces formes naissent de conceptions fondamentales appelées *catégories*; conceptions matrices qui sont l'essence de notre pensée, qui sont « autant de modes particuliers de l'unité fondamentale et systématique à laquelle toutes nos connaissances doivent se réduire » (76). Ces catégories (dont Villers reproduit la liste) ne peuvent nous venir

(75) *Phil. de Kant*, p. 280 et suiv.

(76) *Ibid.*, p. 288-289.

de l'expérience, car toute expérience les présuppose (77). Comme l'espace et le temps, elles ne sont que des lois subjectives de notre faculté de connaître. Prises en elles-mêmes, et abstraction faite des données sensibles, elles ne sont que des formes vides, sans aucun contenu, et sont incapables d'en produire aucun. Elles ne peuvent être appliquées aux choses en soi, car ces choses ne se règlent point sur les lois de notre faculté de connaître. Leur seul emploi légitime est leur application aux objets sensibles (78).

Mais pour qu'elles puissent s'appliquer aux choses sensibles, elles doivent d'abord s'allier aux formes de la sensibilité. Un concept pur de l'entendement, appliqué à une forme pure de la sensibilité, devient un *schème*. Un schème est donc le premier degré de la sensibilisation d'un concept. C'est du schématisme, de cette application des concepts purs aux intuitions pures, que naissent les mathématiques. Les constructions du mathématicien sont des choses sensibles; et cependant elles ne sont pas des choses individuelles, comme celles que représentent les images. Ce n'est pas de tel triangle particulier, équilatéral, isocèle ou scalène, qu'il démontre que la somme des trois angles est égale à deux droits, mais d'un triangle

(77) Précédemment, Villers avait expliqué, de la manière suivante, que le concept de nombre ne nous est pas donné par l'expérience. L'expérience nous montre là *quelque chose*, et ici *quelque chose*; elle ne nous en donne pas davantage. C'est notre entendement qui réunit ce *quelque chose* avec ce *quelque chose* en un ensemble systématique pour en faire deux, pour en faire un nombre. Ainsi notre entendement crée l'unité, les nombres et toute l'arithmétique (p. 195). Villers rappelait que Fénelon avait déjà dit cela à propos de l'unité. *Un homme, une chose quelconque, n'offre aux sens qu'une multitude de perceptions diverses que l'entendement réunit en un objet. Chaque nombre est un jugement que nous appliquons aux objets. (Traité de l'existence de Dieu, 1^{re} partie, article 61; et dans Villers, p. 283-285). Il en est de même du concept de cause. Rien de ce que donnent les sens n'est une cause; « cause est un pensée, une conception que nous ajoutons à tel objet, mais qui ne nous est donnée par aucune perception ».* (Villers, p. 257.) C'est dans notre entendement que Mars et Jupiter font un ensemble que je puis appeler deux; c'est encore dans notre entendement qu'ils font avec toutes les autres planètes un *système* planétaire (p. 257). Nous avons déjà dit en quoi cette interprétation est insuffisante.

(78) *Phil. de Kant.*, p. 201.

archétype de tout triangle. Ce triangle archétype est un schème. Si le schème reçoit une détermination qui le fasse individu, il devient une *image*, qui est le second degré de sensibilisation. Si cette image rencontre dans le sens externe une perception empirique qui la réalise, elle devient *objet*; c'est le troisième degré de sensibilisation. — Le temps est un élément nécessaire à la formation de tout schème, parce qu'il faut bien que le sens interne perçoive toute construction. Il en résulte que la cause doit *précéder* l'effet, que la substance doit être *perdurable*, que l'action et la réaction doivent être *simultanées* (79).

Maintenant nous devons comprendre — c'est du moins l'opinion de Villers — comment notre entendement, à l'aide de ses formes actives, rassemble et coordonne les apparences sensibles ou phénomènes, leur assigne des rapports qui en font des objets liés les uns aux autres, de manière à constituer un mécanisme du monde, une *nature*. La nature n'est donc que l'ensemble des phénomènes donnés par nos sens et réglés par l'entendement. *L'entendement ne tire pas ses lois de la nature; c'est lui qui prescrit et donne ses lois à la nature* (80).

Dans son exposé de l'*Analytique transcendentale*, Villers fait à peine allusion à la théorie de l'aperception transcendentale, qui, chez Kant, est le point central de ce chapitre. Mais, probablement parce que Villers croyait que cette théorie ne tenait pas moins aux autres parties du système de Kant, il l'explique en divers endroits de son livre. Dès le début, il le fait assez librement, et si de la sorte il court le risque de s'entendre reprocher des inexactitudes, il montre au moins qu'il a su attacher une pensée à ce passage difficile de la *Critique*. Son ouvrage se distingue en cela d'une foule d'autres exposés populaires qui ne donnent sur ce point que des indications trop brèves, ainsi que de nombreux commentaires plus

(79) *Ibid.*, p. 294-295 et 305-308.

(80) *Ibid.*, p. 300-302.

savants en apparence, qui ne sont, dès qu'ils touchent à la *Déduction transcendente*, que de longues paraphrases dont le sens n'est pas plus évident que celui du texte qu'ils prétendent expliquer. C'est donc une chose assez curieuse de voir comment cette partie de la *Critique* a été exposée pour la première fois en français, pour que l'explication de Villers mérite d'être reproduite ici presque textuellement, bien que cette explication renferme, elle aussi, une équivoque grave, que nous signalerons.

Tout notre savoir est système. L'esprit systématique est l'âme de la science (81). C'est lui qui incite l'intelligence à remonter sans cesse de pourquoi en pourquoi, pour arriver à une connaissance absolue qu'elle puisse tenir pour le principe de toutes les autres, qui seule pourrait la satisfaire. Cet esprit systématique, ce besoin de savoir qui est l'idée même de la science, « n'est pas autre chose qu'une disposition innée chez l'homme d'apporter dans la multiplicité et la variété infinie, ... dans l'hétérogénéité de toutes les représentations tant sensibles qu'intellectuelles, ... dans tant de choses isolées et données comme indépendantes les unes des autres, de l'ordre, de la liaison, de l'ensemble. L'homme est un, il le sent ; la conscience qu'il a de lui-même est une unité indivisible, cohérente ; je ne dis pas unité numérique, mais bien unité systématique et homogène, unité non par opposition à nombre, mais par opposition à confusion. Il faut que les connaissances d'un être pareil... se revêtent de cette forme principale du sujet connaissant, qu'elles adoptent cette manière d'être de la conscience intime, c'est-à-dire qu'elles forment entre elles un tout lié, cohérent, un ensemble, une unité systématique. Cette synthèse originaire est la première condition, la première forme de toutes nos connaissances. Nous l'apercevons dans nos sensations matérielles, aussi bien que dans les conceptions de notre esprit. La qualité de jaune donnée par la vue, celle de sonore donnée par l'ouïe, celles de dur, de pesant et de ductile données par le tact, qualités isolées par elles-mêmes,

(81) *Ibid.*, p. 355.

sont saisies par ce principe actif qui tend en nous à la liaison et à l'ensemble, et se réunissent dans une seule représentation que nous nommons *or*. Ainsi de tous les objets que nous connaissons successivement et avec tant de variétés, nous formons des ensembles, des systèmes partiels, jusqu'à ce qu'enfin nous composions de leur ensemble général un seul système, une seule unité, que nous appelons le monde. C'est nous qui fournissons cette idée d'ensemble, là où elle n'est point en effet ; c'est cette forme synthétique, ce principe d'union et de rapprochement qui constitue la nature de notre entendement. De là la nécessité de ranger toutes nos perceptions dans *un* espace et dans *un* temps ; de regarder tout événement comme dépendant d'un autre événement qui le précède (relation de *cause* et d'*effet*) ; de regarder toutes les choses comme exerçant les unes sur les autres une influence réciproque (relation d'*action* et de *réaction*) ; de prêter à toute chose un but, une finalité (relation de *fin* et de *moyen*) ; de supposer que les qualités diverses que nous transmettent les sens doivent avoir un fonds commun qui les soutienne et les réunisse (relation d'*accident* et de *substance*), et ainsi du reste, tous modes de liaison et d'unité systématique, lois de notre entendement, sous lesquelles nous apercevons la nature, et que nous croyons pour cela résider en elle (82). — Mais de toutes ses connaissances, celle où l'homme est le plus avide d'apporter une liaison, une harmonie conciliatrice, c'est dans le rapport qu'il y a entre ses opinions et ses actions, entre son savoir et son vouloir. Ici l'intérêt pratique le plus pressant vient renforcer en lui l'intérêt spéculatif. Il doit agir, influencer sur lui-même et sur ses semblables ; ses actions forment un ensemble de choses qu'il produit spontanément ; c'est en quelque sorte une création dont il est le maître et le régulateur. Quelles seront donc les règles suivant lesquelles il devra agir ?... » (83)

Plus loin, Villers revient encore à quelques-unes de ces

(82) *Ibid.*, p. 12-13.

(83) *Ibid.*, p. 14.

idées et les résume ainsi : « Il ne faut pas perdre de vue que sous ces trois facultés de l'être cognitif (sensibilité, entendement, raison), sous leurs lois et leur nature particulière, repose nécessairement la loi et la nature de l'être cognitif lui-même, qui est la loi fondamentale commune, et comme l'âme de toute la cognition. Cette loi consiste en ce que l'être cognitif est essentiellement *un*, d'une unité de simplicité, de cohérence, d'une unité systématique, et par opposition à *multiple*, à *divers*, à *confusion*, à *agrégat*. Tel est, ainsi que je l'ai déjà fait voir, le caractère absolu du sentiment qu'a de lui-même l'être cognitif, le moi. Ce sentiment fondamental, sans lequel aucun autre n'aurait lieu, donne nécessairement sa forme à toutes les connaissances de l'être cognitif. Il faut que tout ce qui survient en lui, tout ce qu'il *accepte* ou qu'il *produit*, devienne *un* d'une unité systématique, un *tout*, un *seul ensemble*. »

Cette unité rassemblante ou synthétique, active dans la sensibilité, dans l'entendement et dans la raison, dirigeant et ramenant à elle l'action de chacune de ces facultés, est continuellement occupée à faire d'un complexe vague, d'un amas confus, dépourvu de rapports, une chose maintenue et liée dans toutes ses parties par un rapport, par une loi. « Ainsi de l'amas infini des sensations diverses, la sensibilité fait *une* sensation, *un objet* ; de l'amas d'objets isolés, sans connexion, l'entendement fait *une* suite liée par la loi de cause et d'effet ; la multiplicité des causes est enfin rangée par la raison sous la forme générale de la nécessité d'une cause commune, d'une cause première et absolue. » Cette tendance efficace à l'unité est la forme nécessaire de la conscience intime de l'être cognitif, et par là de tout ce qui est saisi par lui. Cette force active de la synthèse est ce que Kant appelle l'*imagination transcendente* (84).

(84) *Ibid.*, p. 259-262. Ce que Villers dit de l'imagination transcendente, ainsi que ce qu'il dit de l'unité synthétique de l'aperception, manque de précision. Une fois engagé dans les méandres de cette *Déduction*, il cesse, comme beaucoup d'autres commentateurs, de voir nettement

Après l'*Analytique transcendentale*, ou théorie de l'entendement, de ses concepts et de ses principes, vient la *Dialectique transcendentale* ou théorie de la raison et de ses idées, que Villers avait déjà effleurée dans les pages où il traitait de l'unité de l'aperception, regardant cette unité comme l'origine, le premier principe, la forme fondamentale de la seconde faculté autant que de la première. Voyons de près ce qu'il donnait pour cette théorie de la raison.

L'esprit humain n'est pas entièrement satisfait par la liaison que l'entendement établit entre les objets en leur imposant

la difficulté qu'elle devait résoudre pour établir sa conclusion, que l'entendement impose à la nature ses lois et que par là s'explique la possibilité de les connaître *a priori*. On ne peut décider si Villers a voulu dire que le rôle de l'imagination est simplement d'ordonner, de ranger les sensations de manière à en faire des représentations d'objets pour une connaissance systématique, ou s'il lui attribue aussi la fonction de produire même l'ordre dans lequel elles nous arrivent. Il va de soi que cette fonction-ci serait essentiellement inconsciente, en ce sens que nous aurions aussi peu conscience de cette action de l'imagination que d'une action des choses en soi qui produirait ou déterminerait les sensations ou leur ordre de succession, et qu'ainsi cette « imagination » serait avec notre conscience dans le même rapport qu'une chose en soi. Or, il semble, d'après un passage que nous examinerons et où il parle des fonctions transcendentes de l'imagination, que Kant ait répugné à les tenir pour inconscientes en ce sens. Cela peut porter à interpréter de la manière suivante la distinction de l'imagination empirique et de l'imagination transcendentale. L'imagination est en général la faculté de se représenter un objet même en son absence (*Crit.*, Kehr., p. 672 ; Trem., p. 150, 2^e édit.). Quand l'objet est un objet empirique, un objet dont les éléments ont été donnés par les sens, l'imagination s'appelle imagination reproductrice ou empirique. Quand l'objet n'est qu'une détermination de l'intuition pure par les concepts purs (une figure géométrique, une synthèse figurée, un schème), et alors même que cette détermination est représentée dans un objet empirique, toujours et nécessairement soumis à l'intuition pure, l'imagination s'appelle imagination productrice ou transcendentale. — Quiconque estimerait que cette interprétation est insuffisante et prétendrait que c'est bien une fonction de produire un certain ordre de nos sensations mêmes, que Kant entend par « synthèse transcendentale de l'imagination », dont il dit qu'elle « est un effet de l'entendement sur la sensibilité et une première application de cet entendement, application qui est en même temps le principe de toutes les autres... » (*Crit.*, Kehr., p. 672 ; Trem., p. 151, 2^e éd.), quiconque soutiendrait, en outre, que la *Déduction* est exacte et rigoureuse, aurait à prouver que la supposition d'une telle fonction contribue effectivement à l'explication de la possibilité de la connaissance *a priori*. Il faut convenir qu'il n'y serait guère aidé par Kant, et que, s'il y réussissait néanmoins, c'est à lui qu'on en aurait la principale obligation. Plus loin, nous reprenons plus amplement cette difficulté.

des rapports de quantité, de causalité, de réalité, etc. ; il veut atteindre une quantité, une causalité, une réalité qu'il n'ait pas produites, qui existent par elles-mêmes et se suffisent à elles-mêmes, qui soient absolues. Un objet est composé de parties, qui ont elles-mêmes des parties plus petites. Poussant cette division plus loin que les sens peuvent la suivre, « l'esprit arrive à la pensée d'un *élément*, d'une *unité* simple et absolue, qui constitue toutes les unités de son monde réel ». En appliquant le concept de *totalité*, non plus seulement à tel ou tel objet sensible, à cette maison, à cette ville, à ce pays, à la terre, au système solaire, mais à l'ensemble de toutes les choses, nous atteignons la pensée d'une *totalité* absolue, d'un grand tout qui ne laisse supposer rien au delà, et qui se nomme *l'univers*. De même que *l'élément* résulte de l'absolu appliqué à l'unité, *l'univers* résulte de l'absolu appliqué à la *totalité*. L'esprit ne s'arrête pas non plus à la cause d'un événement donné, il veut parvenir à une cause absolue. Il ne s'arrête pas à une réalité conditionnelle, il lui faut une réalité inconditionnelle, absolue. « Nous avons donc en nous une faculté... qui tend à l'absolu, à l'inconditionnel, au fondamental. Cette faculté de l'absolu est *la raison* » (85).

Telle est la fonction *transcendentale* de la raison, dont la fonction *logique* est le raisonnement, lequel exige, pour la vérité de ses conclusions, que les propositions d'où il part soient elles-mêmes établies ou posées comme thèses absolues. « Il est aisé de comprendre que cette loi de l'*absolu* n'est qu'une dernière manifestation de la loi fondamentale d'unité systématique, qui fait l'essence de notre cognition. Ce n'est qu'à son moyen que l'ensemble de nos représentations peut être conclu et terminé. La conception absolue d'*univers*, par exemple, est comme le cadre définitif qui fixe et arrête en un tout unique nos conceptions d'*espace*, de *nature*, de *monde* » (86). L'exercice transcendantal de la raison n'est pas autre

(85) *Philosophie de Kant*, p. 311-314.

(86) *Ibid.*, p. 315.

chose que l'action d'appliquer cette loi de l'absolu aux concepts de l'entendement. De cette application résultent de nouveaux concepts appelés idées. L'idée psychologique, ou idée de l'âme, est celle d'une *unité* absolue, d'une unité indivisible, simple, sans parties. L'idée cosmologique, ou idée de l'univers, est celle de la totalité absolue. L'idée théologique est celle de la cause absolue, du fondement de toute réalité, qui, pour les uns, est une cause intelligente, Dieu, et, pour les autres, un simple mécanisme.

Aux idées de la raison ne correspond aucun objet sensible, car nous ne percevons rien d'absolu, d'inconditionnel ; ni aucun objet que nous puissions connaître, « car, par exemple, si nous pouvions une fois connaître... cette cause que notre raison nous représente comme absolue, elle subirait inévitablement la loi de causalité ordinaire de notre cognition, elle nous paraîtrait avoir elle-même une cause, et de la sorte elle ne serait plus absolue, du moment qu'elle serait *connue* par nous » (87). De la confusion des idées avec les choses sensibles naissent plusieurs erreurs. Appliquées aux choses sensibles extérieures, l'idée du simple absolu produit l'illusion de l'atome matériel d'Epicure, l'idée de substance absolue et celle de cause absolue produisent l'illusion d'une substance et d'une cause premières toutes matérielles ; d'où le système du *matérialisme*. Quand ces mêmes idées sont rapportées au sens interne, elles produisent les illusions de l'être simple non-étendu et spirituel, de l'âme humaine, de la monade leibnizienne, d'un univers tout spirituel, et conduisent au *spiritualisme* de Malebranche ou de Berkeley. Enfin, quand elles sont appliquées à la fois au sens interne et au sens externe, elles produisent la double illusion de l'esprit et de la matière, et conduisent au *dualisme*.

Quand la psychologie rationnelle réalise l'idée psychologique, soit pour en faire un être simple, spirituel et immortel, soit pour en faire un être matériel et mortel, elle commet un

(87) *Ibid.*, p. 311-316.

paralogisme. — Les quelques lignes où Villers traite des paralogismes de la psychologie rationnelle, sont des plus vagues. L'exposé des antimonies, qui vient ensuite, est un peu plus clair, sinon plus exact. Il les présente comme un conflit entre la sensibilité, qui a besoin que les choses soient bornées pour pouvoir les percevoir, et la raison, qui doit dépasser toute limite, puisqu'au delà de toute limite il reste toujours un infini à parcourir. Un univers fini est trop étroit pour la raison ; un univers infini est trop vaste pour notre sensibilité. « L'infini est dans la raison..., qui est la faculté de l'absolu; le fini est dans la sensibilité, qui est la faculté de l'individuel, et qui veut une borne, une limite à quoi elle se heurte » (88). De ce conflit entre ces facultés résultent quatre antinomies. Villers reproduit les énoncés de leurs thèses et antithèses, sans en donner les preuves. Ce qu'il dit de la solution du conflit n'est pas assez explicite pour avoir pu être compris de qui ne la connaissait déjà. Les antinomies se résolvent, affirme-t-il, dès qu'on regarde l'espace, le temps, la causalité et la nécessité comme des formes subjectives, n'appartenant pas aux choses en soi. Pourquoi ? C'est ce qu'il a négligé de dire.

L'âme, le monde, la cause première de toutes choses, sont des objets *idéaux*. Leur ensemble constitue un système d'êtres de raison, appelé monde *intelligible*, qui est le lieu des illusions transcendantes. Quand les idées se réunissent toutes, « quand, par la nature de notre cognition, qui tend à tout rassembler, toutes les conceptions positives se rencontrent en une, que toutes les réalités se fondent en une réalité, il résulte l'être absolu, l'être des êtres, l'*idéal* par excellence de la raison pure ». Cette pensée de l'être des êtres « est le plus haut idéal de la raison spéculative, mais cet idéal ne nous représente pas encore Dieu. C'est à la raison pratique qu'il appartient de nous le manifester » (89). L'idée de Dieu est celle d'un être voulant, actif, juste et bon. L'homme ne trouve l'idée du juste et du

(88) *Ibid.*, p. 322.(89) *Ibid.*, p. 330.

bon que dans les lois régulatrices de sa propre volonté, de son activité volontaire. « La raison, en tant qu'elle dirige l'homme pratique, porte dans cette fonction sa forme essentielle de l'absolu ; et c'est d'une *volonté*, d'une *activité*, d'une *justice* et d'une *bonté* absolues que se forme la conception d'une *divinité*. » Si l'homme était isolé et inactif, s'il n'était destiné qu'à connaître, « l'idée d'une cause première, d'une substance et d'une réalité absolues se développerait en lui, sans jamais qu'il parvînt à celle d'un Dieu... » (90). Mais la connaissance et l'action étant intimement unies dans l'homme, il arrive que la raison spéculative s'empare du Dieu de la raison pratique, le rapporte à son idéal, lui attribue les prédicats d'infini, d'éternel, de cause et de substance absolues, et tend à en faire un objet démontré du savoir humain (91). Mais aucune preuve spéculative de l'existence de Dieu n'est concluante. — Villers résume la critique des trois preuves, puis ajoute les considérations suivantes (92).

Dès qu'on fait de l'idéal de la raison pure un être placé hors de cette raison et que nous puissions connaître, il subit les formes de notre connaissance : nous nous le représentons dans l'espace et dans le temps, nous disons qu'il est partout, qu'il est éternel, qu'il est un, qu'il est substance, qu'il est cause, et nous ne pouvons nous empêcher de tomber dans un anthropomorphisme plus ou moins raffiné, selon notre degré de culture. « Autant vaudrait dire que Dieu est rouge ou bleu, que de dire qu'il est partout et éternel » (93). Dans ce point

(90) *Ibid.*, p. 331.

(91) *Ibid.*, p. 332.

(92) C'est après avoir lu Villers que l'astronome Jérôme de Lalande inscrivit Kant dans les *Suppléments* qu'il fit pour le *Dictionnaire des athées* de Sylvain Maréchal. Voici en entier son article : « Kant, le plus fameux des métaphysiciens de l'Allemagne, me paraît détruire les preuves qu'on donnait avant lui de l'existence de Dieu. Charles Villers, qui a publié à Paris la philosophie de Kant, nous dit que Kant anéantit le corps comme *chose en soi*, la substance incorporelle comme *chose en soi*, et les laisse subsister comme simples phénomènes. » (P. 48.)

(93) *Phil. de Kant*, p. 341.

de vue dogmatique, l'athée trouvera toujours des preuves à opposer aux preuves du déiste. « Tant qu'on voudra savoir et prouver Dieu, tant qu'on fera de Dieu le résultat d'un argument, son existence restera problématique, elle ne sera qu'une créature illusoire de notre esprit, et un autre fantôme (la matière) la pourra toujours combattre d'égal à égal » (94). Mais la philosophie transcendente a montré que l'homme ne peut rien décider sur ce qui est au delà de toute perception possible. Il n'est donc pour l'homme aucune preuve possible de l'existence ou de la non-existence de Dieu. L'être réel absolu de la raison spéculative demeure « un pur idéal, sans rapport démontré à aucun objet effectif, mais un idéal qui au moins ne renferme en lui nulle contradiction ». Ainsi conçu, il est prêt à recevoir de la raison pratique sa preuve véritable » (95).

Villers n'a donné que peu de pages à la philosophie pratique. Il promettait d'en faire l'objet principal d'un second ouvrage, au cas qu'il eût réussi par le premier à intéresser le public français à Kant. Mais comme il ne connut pas ce succès, ces quelques pages sur la seconde partie du kantisme sont restées l'exposé le plus complet de la manière dont il la comprenait, dont voici la substance.

La *Critique de la raison pure* a placé hors des atteintes du raisonnement les objets suprasensibles, la liberté, l'immortalité, Dieu. Si donc nous trouvons pour toutes ces choses une « autre source d'assentiment », nous nous y abandonnons sans craindre qu'aucun argument vienne un jour démontrer l'irréalité des objets de notre croyance, et aussi sans chercher à démontrer leur réalité. Toute science touchant ces choses étant illusoire, nous devons éviter d'en rien savoir, d'en rien démontrer. « Ainsi je crois à ma propre existence, ... à celle d'autres êtres doués de raison, avec qui je communique. Une démonstration, loin d'ajouter à cette croyance, ne ferait

(94) *Ibid.*, p. 342-343.

(95) *Ibid.*, p. 346.

que l'affaiblir, m'étonner, me rendre incertain » (96). Cette autre source d'assentiment, cette « lumière autre que celle du raisonnement et de la science », l'homme la trouve en lui-même, dans l'aperception immédiate de lui-même, par laquelle, se saisissant lui-même sans l'intermédiaire d'aucun sens ni d'aucune forme de connaissance, il s'aperçoit comme chose en soi, comme noumène. Il faut, en effet, distinguer deux manières de « s'envisager soi-même ». 1° L'homme s'envisage médiatement. Il se sent et se connaît au moyen de sa sensibilité et de son entendement. Par le sens externe, il se perçoit comme étendu, et par le sens interne comme une suite d'états mentaux. Lui et tous ses actes deviennent ainsi pour lui-même des objets de connaissance, des phénomènes, des parties de la nature soumises aux mêmes lois naturelles qu'elle, au mécanisme. 2° L'homme « s'envisage immédiatement par le sentiment fondamental du *moi*, repliant sa conscience sur sa conscience, et il s'aperçoit alors tel qu'il est en lui-même, comme noumène, comme objet-sujet » ; il se découvre « franc de toutes les formes cognitives, c'est-à-dire de toutes les lois nécessaires de la nature », indépendant de l'espace, du temps, de la causalité (97).

Ce qui nous assure de cette aperception immédiate de nous-mêmes n'est pas une illusion, c'est que nous sommes des êtres voulants et agissants, dont les actions forment ensemble un système de choses qui procèdent de notre moi comme d'un être libre, spontané, c'est-à-dire d'un être indépendant des lois nécessaires de la nature, donc d'un être en soi. Nos actes volontaires sont des actes de notre moi immédiatement aperçu ; et que nous soyons réellement doués d'une volonté libre et

(96) *Ibid.*, p. 359-360.

(97) *Ibid.*, p. 366. « Le moi pur et fondamental, dit encore Villers, est le seul des noumènes qu'il soit donné à l'homme d'envisager à nu... Quiconque remonte jusqu'à ce centre, y trouve cette merveille, cette existence intérieure qui n'est pas la cognition, mais qui est la base de toute cognition et de toute existence que nous rapportons au dehors. » *Ibid.*, p. 365.

spontanée, c'est une vérité que chacun trouvera en soi-même, « s'il y descend avec candeur » (98).

L'homme étant libre, la morale est possible. Le principe de la morale, principe des actions d'un être libre, ne peut être dans notre tendance au bonheur ou au bien-être, faite de désirs sensibles, qui, comme toutes les choses sensibles, sont du domaine de la nécessité naturelle. La conscience morale ne loue ni ne blâme l'homme habile qui aurait su atteindre le bonheur. Elle ne nous ordonne pas d'être heureux, mais seulement, en tant qu'elle a égard au bonheur, de nous rendre dignes de l'être. L'homme qui n'écoute que cette voix ne saurait balancer « entre posséder le bonheur sans en être digne, et en être digne sans le posséder ». Indépendants de nos penchants et de nos désirs, les ordres de la conscience morale sont des règles qui ne tolèrent aucune exception, et qui, comme telles, sont des lois de la raison, laquelle se nomme alors raison pratique. Elle n'ordonne pas conditionnellement, mais absolument ; elle ne dit pas : *si tu veux*, mais bien : *tu dois* ; son impératif est catégorique, elle prescrit à l'homme un *devoir*. Et néanmoins l'homme reste libre, c'est-à-dire qu'il conserve la « puissance... de se déterminer entre ces deux principes contraires : d'agir et de vouloir en homme sensuel, d'agir et de vouloir en homme rationnel ». La loi commande, mais elle ne contraint pas ; car « si l'homme, en faisant le bien, n'était pas libre de faire le mal, il ne serait pas bon, il ne serait pas capable de moralité » (99).

Les lois de la conduite d'un être libre ne peuvent être fondées qu'en lui-même. Il ne les reçoit de rien qui lui soit étranger. Il ne peut donc les recevoir ni de l'attrait des plaisirs, ni de l'intérêt d'un individu, d'une famille ou d'une nation, ni de l'intérêt du perfectionnement de son être individuel, ni même d'une volonté surnaturelle et révélée. Il ne

(98) Ce que Villers dit du moi, en cet endroit de son livre, a été particulièrement remarqué par Maine de Biran, qui a noté, de la manière que nous verrons, quelques-unes des réflexions qui lui en ont été suggérées.

(99) *Ibid.*, p. 378, 379.

peut la recevoir que de sa raison, laquelle ne tient sa loi que d'elle-même. Tout ce que la raison pratique prescrit, ne dépendant d'aucune fin extérieure à elle, doit exprimer sa propre essence. *La raison doit être son but à elle-même.* Ce principe confère à tout être doué de raison le droit d'être à lui-même son propre but et de ne jamais servir de moyen aux fins d'un autre individu. Il lui donne l'indépendance, la spontanéité ; il fait de lui une *personne*. D'où cette loi d'égalité et d'indépendance rationnelles : *Regarde constamment et sans exception l'être raisonnable comme étant à soi-même son propre but, et non comme un moyen pour autrui* (100). — Tout être raisonnable reconnaît à ses semblables la même législation ; c'est ce qu'exprime cette loi de la raison : *Agis de telle sorte, que le motif prochain, ou la maxime de ta volonté, puisse devenir une règle universelle dans la législation de tous les êtres raisonnables* (101).

Ces deux lois sont les premiers principes de la législation morale fondée sur la raison : toutes les lois secondaires de la morale, tous ses préceptes particuliers, s'y subordonnent et en reçoivent toute leur validité, toute leur autorité. Puisqu'elle est indépendante des lois du monde sensible, cette législation est une manifestation du moi en soi ; par elle nous communiquons avec la réalité suprême.

Cette législation ne diffère pas, au fond, des maximes des chrétiens ou de celles que quelques philosophes ont pu découvrir par l'étude de l'humanité. Il est vrai qu'en cela la morale de Kant n'est pas neuve. Elle l'est aussi peu que la voix impérative de la conscience morale. C'est que Kant n'a pas visé à la nouveauté, mais à la vérité. Il est parvenu à ramener les ordres et les jugements de la conscience, les maximes morales multiples, à des principes fondamentaux qui les rectifient en les éclairant de leur signification vraie et pure. Il a cherché à mettre la morale à l'abri des atteintes de

(100) *Ibid.*, p. 383.

(101) *Ibid.*, p. 384.

la spéculation, et il y est arrivé au moyen de la distinction du savoir et du vouloir : distinction de la tête et du cœur, saisie par la foule la plus simple et la plus ignorante. Par là il a justifié cette conviction que la vertu ne dépend pas du savoir, qu'il n'y¹ faut qu'une volonté pure, qu'un cœur droit. Ainsi il a retrouvé le sens de la parole divine : « que le royaume des cieux appartient aux *simples d'esprit* » (102).

Comme cela ressort de ce qui précède, deux tendances différentes, mais qui appartiennent également à la nature de l'homme, prétendent à la direction de sa volonté ; ce sont le désir d'être heureux et le sentiment du devoir. Étant hétérogènes, il peut arriver qu'elles soient opposées, et il arrive effectivement, dans le cours de la vie humaine, qui a lieu dans le monde sensible, que le devoir soit contraire à l'intérêt du bonheur. C'est ainsi que souvent l'homme vertueux, celui qui soumet sa volonté à la direction de la loi morale, passe une vie malheureuse, et que l'homme pervers, celui qui choisit le bonheur pour principe premier de ses actions — auquel il subordonne même celles qu'il fait conformément à la loi morale — celui qui suit en toutes circonstances les calculs de l'intérêt, réussit parfois à être heureux. Or la voix de la conscience, avec toute la force avec laquelle elle ordonne le devoir, augmentée de toute celle que peut avoir le désir du bonheur, prononce que le bonheur appartient de droit à l'homme vertueux. Parce que cette loi, à laquelle le monde phénoménal ne satisfait pas, est empreinte dans notre être en soi, en tant que nous sommes doués de raison, et parce que l'illusion n'est faite que pour le monde phénoménal, nous sommes forcés d'admettre que « l'être raisonnable, sortant du monde phénoménal, trouvera dans celui des choses en soi la vertu et le bonheur réunis » (103). Ce qui revient à dire, dans le langage des choses sensibles, soumises à la succession, que l'être raisonnable est immortel et qu'il trouvera le

(102) *Ibid.*, p. 389.

(103) *Ibid.*, p. 392.

prix de sa vertu dans la félicité de sa vie future. — Il y a donc une justice et une bonté absolues. Il y a donc un juge rémunérateur de la vertu. Ce juge est Dieu. Dieu « se manifeste en moi par l'impératif de la conscience ; il se révèle par la vertu ». Il n'est pas le Dieu de la spéculation, un Dieu qui soit cause, substance, etc., mais le vrai Dieu, qui est hors de la portée de la spéculation, qu'elle ne pourra nous ôter. — Même s'il admet en théorie l'existence d'un être suprême, celui-là est un athée qui enfreint les ordres de la voix divine de la conscience. Celui-là est « un confesseur du vrai Dieu », qui s'y soumet indépendamment de ses opinions théoriques. Cette révélation immédiate de Dieu par la conscience morale « est le fondement tacite de toute religion positive ; elle est l'essence de toute religiosité, laquelle est l'âme des diverses religions, dont le positif est le corps » (104). Les théologiens, en faisant reposer la morale sur la connaissance de Dieu et de ses commandements, la faisaient dépendre d'une démonstration spéculative, laquelle est impossible. Kant a suivi une marche inverse. Il fonde la croyance en Dieu et à l'immortalité sur la morale, et rend ainsi la morale et la religiosité indépendantes de la spéculation, inattaquables par elle. (105)

Philippe-Albert Stapfer (106), un ami de Villers qui s'est souvent employé à le faire apprécier des philosophes français et à leur faire comprendre son interprétation du kan-

(104) *Ibid.*, p. 398.

(105) *Ibid.*, p. 406.

(106) P.-A. Stapfer, pasteur, professeur et ministre de l'instruction publique et des cultes, en Suisse, représenta en France, auprès de Bonaparte, le gouvernement helvétique dans d'importantes affaires diplomatiques. Il fut encore chargé de diverses missions pendant l'Empire. En 1817, il se fixa à Paris, et y mourut en 1840. — Il avait étudié à Göttingue. Très lié avec Villers, ils s'aidaient l'un l'autre de leurs conseils dans leurs travaux philosophiques et littéraires, ils unirent leurs efforts en vue d'amener le public français à goûter les lettres étrangères. Stapfer fit une table analytique détaillée pour une réédition de l'*Essai sur la Réformation de Luther*, et remania l'article Kant que Villers avait commencé de rédiger, qui fut publié dans la *Biographie universelle* et augmenté de notes par Tissot dans l'édition nouvelle de ce même recueil. Avec Degérando il fonda

tisme, a poussé plus loin l'analyse de ces deux postulats de la raison pratique, l'immortalité et l'existence de Dieu, en mar-

les *Archives littéraires de l'Europe*. Il fut aussi l'un des fondateurs d'une *Société de morale chrétienne*, qui comptait parmi ses membres Broglie, Guizot, Kératry, Rémusat, Auguste de Staël. Les philosophes français, principalement M. de Biran et Cousin, trouvèrent en lui l'homme le mieux en état de leur fournir des indications nettes sur la philosophie allemande. Il leur recommandait surtout d'étudier Kant, en prenant Villers pour guide. Il leur signalait leurs erreurs d'interprétation et tâchait de les en dégager en leur apportant des explications complémentaires. On pourra trouver que certaines de ces explications, que nous reproduirons, ne concordent pas en tout point avec l'interprétation même de Villers, et que notamment elles paraissent attribuer aux catégories, particulièrement à celle de cause, une portée plus grande. Néanmoins Stapfer s'est toujours dit d'accord avec Villers. Grâce à lui l'influence de ce dernier, comme interprète du kantisme, s'est prolongée : Villers n'aurait jamais su acquérir lui-même en France le crédit que Stapfer lui avait gagné. Stapfer défendait le kantisme avec plus de mesure. Il convenait que cette doctrine avait quelques points faibles, et citait comme graves quelques difficultés qui s'étaient élevées contre elle en Allemagne. Il regrettait beaucoup que Kant, par une conséquence, disait-il, n'eût pas soutenu l'origine surnaturelle du christianisme. Il exposait l'opinion de Reinhard selon laquelle la *Critique de la raison pratique* serait en désharmonie avec la *Critique de la raison pure*, opinion qui sera reprise par Cousin. Il louait l'audace de ce théologien allemand qui avait ainsi touché à « l'idole du jour » et opposé aux disciples de Kant de ces objections contre lesquelles ils ne savent que répondre qu'on n'a pas compris leur maître. (Stapfer, *Mélanges*, T. I, p. 255-256). Comme on pouvait le voir dans son ouvrage *De natura, conditore et incrementis reipublicæ ethicæ* (Berne, 1797), la philosophie religieuse de Stapfer prenait son point de départ dans la *Religion* de Kant : la victoire du bon principe sur le mauvais, le rétablissement parmi les hommes de l'ordre qu'ils ont subverti en préférant quelque chose, le bonheur, à la loi morale, ne peut s'accomplir que par la fondation et l'extension d'une société régie par la loi morale, à laquelle s'incorporent spontanément tous les hommes par cela même et à mesure qu'ils luttent et se liguent contre le mal. Mais, remarquait Stapfer, de grands obstacles, qui tiennent à notre nature sensible, aux séductions du monde extérieur, s'opposent à ce que les hommes travaillent à réaliser cette société, cette république morale, cette église invisible. Il ne nous resterait qu'à désespérer, si Dieu n'était venu en aide aux hommes, si Jésus n'était venu fonder cette société et nous persuader, par son exemple, qu'elle est possible. Par sa vie, Jésus, l'Homme-Dieu, nous révèle qu'un être sensitif, comme nous, peut néanmoins accomplir exactement tous les devoirs que prescrit la loi de la raison pratique ; il nous représente, réalisée en lui, l'harmonie du monde sensible et du monde intelligible. C'est en suivant ses traces, en l'imitant, que les hommes pourront s'affranchir des désirs sensibles, de leurs passions, c'est-à-dire de ce qu'ils ont préféré à la loi. Alors ils verront la loi morale redevenir un mobile suffisant de leurs déterminations, le principe de leurs maximes ; ils verront le bon principe régner parmi eux. — Sur Stapfer, consulter l'introduction de Vinet, éditeur des *Mélanges* ; R. Luginbühl, *P.-A. Stapfer*, Paris, 1888 ; Louis Bourbon, *La pensée religieuse de P.-A.*

quant, de la manière que nous allons rappeler, la différence qu'il y a entre la justification du premier postulat et celle du second. Notre organisation morale nous force de croire à la réalité de tout ce qui est nécessaire à l'accomplissement de la loi morale. Or cette loi nous ordonne de progresser constamment dans la vertu, vers la moralité parfaite ; tâche interminable dans notre vie, si longue soit-elle, si grands que soient nos efforts, et que nous ne pouvons accomplir qu'à la condition que nous soyons immortels. Mais la vertu, et même la moralité parfaite, n'est que le premier élément du souverain bien ou union de la vertu et du bonheur effectuée en raison de la vertu. L'union de la vertu et du bonheur dont la vertu est digne, que la conscience morale réclame pour la vertu, ne peut être réalisée que par « un maître de l'univers tout puissant, doué d'omniscience et d'une justice parfaite » (107). Ainsi, la croyance à l'immortalité de l'être moral se fonde sur « la tâche de perfectionnement progressif que sa raison pratique lui impose irrémissiblement, et qu'il n'achèvera jamais, quels que soient ses efforts et sa carrière » (108) ; et la croyance en Dieu se fonde sur ce que nous concevons l'existence de Dieu comme la condition nécessaire de la réalisation du souverain bien, c'est-à-dire de l'union du bonheur et de la vertu.

Villers, nous l'avons déjà dit, destinait les idées de Kant sur la religion à ranimer chez les Français la religiosité, que le sensualisme et l'encyclopédisme avaient étouffée en attaquant les religions positives. Certes il ne souhaitait par leur retour à l'ancienne religion d'Etat ; mais il la préférait encore à l'absence de toute religion, parce qu'il croyait que la religiosité avait nécessairement besoin d'une religion positive,

Stapfer, Cahors, 1899 ; E. Naville, *Pestalozzi, Stapfer et M. de Biran*, dans la *Bibliothèque universelle*, avril 1890 ; P.-A. Stapfer, *Briefwechsel*, Bâle, 1891 ; Henri Dartigue, *Paul Stapfer*, Paris, 1918. Dans ce dernier ouvrage on trouvera des renseignements sur les descendants de P.-A. Stapfer, qui furent tous français. Paul Stapfer était le petit-fils de Philippe-Albert et le neveu de Frédéric-Albert, le traducteur de Goethe.

(107) *Mélanges*, T. I, p. 246.

(108) *Ibid.*, p. 151.

visible et palpable : il se les représentait liées l'une à l'autre comme la pensée et la vie, l'âme et le corps. « L'homme, disait-il, a une forme extérieure et sensible ; il faut que tout ce qui est à son usage ou qui doit agir sur lui en ait une. » Et il ajoutait : « La religiosité ne peut pas plus se passer de temples et de ministres, que la sociabilité ne peut se passer de tribunaux et de juges » (109). — Il était bien loin de penser que le corps qui convînt à l'âme de la religion, à la religiosité, fût celui que les auteurs du Concordat entendaient lui donner. Il partageait le sentiment de Cuvier, qui à ce sujet lui écrivit : « Que disent vos protestants et surtout vos kantienens de toutes les belles choses que nous faisons ici ? Voilà nos matérialistes qui, n'ayant pas voulu des noumènes et de l'entendement pur, vont être obligés d'avalier la transsubstantiation avec tous ses agréments, au reste ils disent qu'un dieu de pain leur convient encore mieux qu'un autre : c'est toujours matière » (110).

Contre Villers et ses amis, afin de réfuter l'*Essai sur la Réformation*, Tranchant de Laverne, le traducteur de l'abrégé de la *Religion dans les limites de la raison*, dont nous avons déjà parlé, essaya de prouver que les principes de Kant étaient plus favorables au catholicisme qu'au protestantisme (111). Voici comment il argumentait. L'esprit humain porte en lui un archétype de perfection dont le caractère fondamental est l'unité. Il n'est pour l'homme rien de vrai, de grand, de beau, qui ne participe d'elle, qui ne se règle sur elle, qui ne tende à s'assimiler à elle. L'homme, en tant qu'être doué de volonté, a donc le devoir d'y conformer la multiplicité de ses actions, d'y assujettir ses institutions. L'établissement de l'unité dans l'humanité a toujours été le grand dessein du christianisme, ce serait aussi la réalisation de la société éthique dont parle

(109) *Ibid.*, p. 154-156 et 167-168.

(110) Isler, *Briefe an Villers*, p. 60.

(111) L. M. P. de Laverne, *Lettre à M. Charles Villers, relativement à son Essai sur l'esprit et l'influence de la Réformation de Luther*, Paris, an XII (1804).

Kant. Ayant rappelé ces points, Laverne venait demander qu'on reconnût que, quand même cette unité serait établie en ce monde, cette société réalisée sur la terre, il faudrait encore, pour la conserver, pour la préserver de la division que provoque la diversité des désirs sensibles, il faudrait, disait-il, quelque chose d'objectif et de sensible, un centre commun, nœud des relations entre les divers peuples, un foyer de lumière et de sagesse, un directeur moral unique et visible. Il fallait donc, à son avis, préciser la comparaison de Villers en ce sens, et dire : le pape est aussi nécessaire à la société éthique, qu'un gouvernement l'est à toute société civile. — Quand il écrivait ainsi que la doctrine de Kant « est opposée dans son esprit à celui qui a guidé les opérations des réformateurs », Laverne savait qu'il allait heurter l'opinion de la plupart des kantien qui le liraient. Selon Kant, comme Laverne l'expliquait lui-même, la société éthique, seul moyen pour l'homme de se délivrer du mal enraciné en lui et d'y faire régner la vertu, a pour seul fondement possible les lois morales observées *librement*, non par la contrainte comme le sont les lois civiles. « Il n'entrait pas dans le plan de M. Kant de parler de la nécessité d'un Chef pour la direction et le soutien de cette Société ; mais moi, ajoutai-il, je la déduis de la nature de l'homme, qui exige que, tant qu'il sera sous le joug de la matière, et qu'il n'aura pas son Dieu pour Chef immédiat, ce Dieu soit représenté auprès de lui par des Autorités visibles » (112). — Laverne s'imaginait que par là il complétait la doctrine de Kant, alors que, certainement, il la contredisait. Une semblable société, en tant qu'elle se fonderait sur une autorité extérieure et serait maintenue par elle, ne serait *une* que de l'unité qui résulte de la légalité et non de celle qu'assure la moralité, puisque la moralité n'a lieu que dans la liberté ; elle n'aurait donc aucun droit au titre de société *éthique*. L'unité morale est une unité rationnelle ; elle a la même origine que celle qui s'établit sponta-

(112) *Ibid.*, p. 82-83.

nément parmi les esprits quand ils contemplent la vérité ; elle s'impose par la conviction, non par la contrainte. Tel est le fond de la réponse que Villers fit en ces termes : « L'unité synthétique de la philosophie de Kant ne doit pas s'entendre de l'unité numérique ni de l'unité physique d'une personne ou d'un chef, ainsi que M. de Laverne affecte de le penser. L'unité religieuse que veut Kant, celle que recherche l'entendement et qui n'a rien de commun avec les sens, n'est autre chose que l'unité d'adoration, de charité, de morale ; enfin l'unité de l'évangile pour tous les chrétiens, nullement celle de la cour de Rome » (113).

Si le résumé qu'on en lisait dans le livre de Villers ne permettait pas d'entrer bien avant dans la philosophie pratique de Kant, c'est, nous le rappelons, qu'un second ouvrage devait y être spécialement consacré. Villers parlait aussi d'un autre projet : il indiquait quelques-uns des matériaux qu'il s'occupait de rassembler en vue d'une étude sur les précurseurs de Kant. C'était chez Condillac et chez Maupertuis qu'il avait jusqu'alors découvert les idées les plus approchantes de celles qui constituent le criticisme. Dans Condillac il relevait ce passage : « Je ne dis pas qu'il n'y a pas d'étendue, je dis seulement que nous ne l'apercevons que dans nos propres sensations. D'où il s'ensuit que nous ne voyons point les corps en eux-mêmes, ...et j'attends qu'on ait prouvé qu'ils sont ce qu'ils nous paraissent, ou qu'ils sont tout autre chose » (114). Villers reprochait à Condillac de ne s'être pas maintenu dans ce « point de vue transcendantal ». N'ayant jamais su se fixer dans aucune opinion, disait-il, Condillac a amassé dans ses livres les idées les plus disparates dont quelques-unes pourtant se sont révélées à des esprits plus fermes si pleines de conséquences qu'on aurait grand tort de le confondre avec « la tourbe de ses imitateurs ». De Maupertuis, Vil-

(113) Cité par M. Wittmer, *Ch. de Villers*, p. 229.

(114) Villers, *Phil. de Kant*, p. 188-189.

lers citait la quatrième des *Lettres*, qu'il reproduisait presque entièrement, où se remarque cette réflexion : « L'étendue comme ces autres [qualités des corps], n'est qu'une perception de mon âme transportée à un objet extérieur, sans qu'il y ait dans l'objet rien qui puisse ressembler à ce que mon âme aperçoit » (115). Et plus loin : « l'étendue que nous avons prise pour la base de tous ces objets, pour ce qui en concerne l'essence, l'étendue elle-même ne sera rien de plus qu'un phénomène » (116). — Sans doute le passage de Condillac, isolé de son contexte, peut recevoir un sens idéaliste voisin de celui que le passage de Maupertuis a effectivement (117); mais c'est très improprement que Villers qualifie cet idéalisme de transcendantal. Tant qu'on ne fait que dire, avec Condillac, que « nous ne sortons jamais de nous-mêmes » et que « ce n'est jamais que notre pensée que nous apercevons », on demeure, si l'on donne à ces mots un sens idéaliste, dans l'« idéalisme ordinaire » (118), que Kant appelle le plus souvent « idéalisme empirique ». Le propre de l'idéalisme transcendantal, et Villers lui-même l'avait déclaré, n'est pas simplement de contester que nos perceptions soient conformes, ressemblent aux choses en soi, ou que ce qu'elles représentent soit les choses en soi; c'est bien plutôt de soutenir que c'est de nous-mêmes, du moi pur, de ce que nous sommes indépendamment de nos perceptions, que celles-ci reçoivent leur conformité à ce qu'indépendamment d'elles nous savons de ce qu'elles représentent. Il ne peut y avoir rien de semblable chez Condillac, puisqu'il prétend que nous ne savons rien indépendamment de nos perceptions ou de nos sensations.

L'idéalisme kantien est avant tout une théorie de la connaissance *a priori*. Ce que nos perceptions représentent, ce sont les phénomènes de la nature, desquels nous savons *a prio-*

(115) *Ibid.*, p. 434.

(116) *Ibid.*, p. 435.

(117) Sur la question de savoir si Condillac était ou non idéaliste, voy. l'introduction de Fr. Picavet au *Traité des sensations*.

(118) *Prolégomènes*, *La Critique jugée avant examen*.

ri, c'est-à-dire indépendamment d'elles, qu'ils arrivent suivant la loi de causalité, c'est-à-dire suivant un ordre constant. Comment est-il possible de savoir cela *a priori* ? L'idéalisme transcendantal consiste essentiellement à faire à cette question cette réponse : C'est nous-mêmes qui les mettons dans cet ordre, et c'est à cette condition seulement que nous pouvons savoir *a priori* qu'ils s'y conforment. « Nous ne connaissons *a priori* des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes » (119). Le principe de l'accord entre la pensée et les choses, que les cartésiens avaient cherché en Dieu, se trouve ainsi placé en nous (120).— En y réfléchissant, on reconnaîtra que Maupertuis était bien loin d'avancer une telle théorie, même quand il écrivait : « Si l'on regarde comme une objection contre ce dernier système [le système qui réduit tout aux perceptions de mon âme] la difficulté d'assigner la cause de la succession et de l'ordre des perceptions, on peut répondre que cette cause est dans la nature même de l'âme. Mais quand on dirait qu'on n'en sait rien, vous remarquerez qu'en supposant des êtres matériels ou des êtres invisibles pour exciter les perceptions que nous éprouvons, ou l'intuition de la substance divine; la cause de la succession et de l'ordre de nos perceptions n'en serait pas mieux connue. Car pourquoi ces objets qui les excitent se trouveraient-ils prescrits dans cette suite et dans cet ordre ? ou pourquoi notre âme, en s'appliquant à la substance divine, recevrait-elle telle ou telle perception, plutôt que telle ou telle autre ? etc... » (121). Pour Maupertuis, placer en nous le principe de l'ordre de nos perceptions, c'est faire une hypothèse aussi vraisemblable que celle qui le place hors de nous, dans les choses ou en Dieu. La connaissance de cet ordre, de ce qu'est telle perception qui suit telle autre perception, n'est ni plus ni moins certaine dans la première hypothèse que dans la seconde. Pour Kant, au contraire, la connaissance de ce

(119) *Crit.*, Kehrb., p. 18, Trem., p. 25.

(120) Voy. Boutroux, cours sur Kant, *Revue des cours et conférences*, 1894-95, p. 526.

(121) Cité par Villers, *Phil. de Kant*, p. 437.

qui provient de nous peut seule être une connaissance *a priori*, et la connaissance de ce qui ne provient pas de nous sera toujours empirique, contingente. Il faut donc que l'idéalisme de Kant soit tout autre chose que l'idéalisme de Maupertuis.— Dans le rapprochement de ces deux genres d'idéalisme, tel qu'il l'avait fait, Villers s'était lui-même écarté du vrai point de vue transcendantal, tel qu'il l'avait d'abord défini. Ce rapprochement ne pouvait que voiler ce point de vue transcendantal aux lecteurs non avertis, à qui Villers s'adressait (122).

Les articles des revues et des journaux français (123) qui rendirent compte de l'ouvrage que nous venons d'analyser, et qui tous lui furent extrêmement défavorables, n'ont certainement rien contribué à aucune interprétation de la philosophie kantienne; car pour dire comment leurs auteurs la comprenaient, il suffit de rappeler que ce qu'ils reprochaient à Villers, c'était d'avoir déçu leur espoir d'y comprendre quelque

(122) Récemment, Maupertuis a encore été mis au nombre des précurseurs de Kant. (A. O. Lovejoy, *Kant and the english Platonists*; dans les *Essays philosophical and psychological in honor of William James*, 1908, p. 265-302). Mais l'auteur ne fait pas la confusion que nous relevons chez Villers. Il rappelle que la thèse de l'idéalité de l'espace, avant que Kant ait songé à l'accepter, était déjà une banalité, même en Allemagne; et que Maupertuis l'avait exposée à Berlin avant 1752 (p. 290). L'auteur ajoute que dans la « révolution copernicienne », dans l'« idéalisme transcendantal », dans l'apriorisme, par où Kant se distingue de Maupertuis, de Berkeley et d'autres idéalistes du même genre, Kant n'a fait qu'élaborer et systématiser une thèse générale dont il ignorait sans doute qu'elle avait appartenu aux platoniciens anglais du dix-septième siècle, Henri More, Cudworth, etc. (p. 302). Lovejoy tâche de montrer, en outre, que les philosophes anglais de l'école de Green, qui se disent des continuateurs de Kant, continuent en réalité cette plus ancienne tradition. Pour lui, tous ces faits viennent à l'appui de son opinion que la partie de l'histoire de la philosophie, telle qu'on a coutume de l'écrire, qui traite des rapports du kantisme avec les autres systèmes et de la place de Kant parmi les autres philosophes, est pleine de « mensonges convenus » (p. 267). — Il rappelle aussi que, pour Leibniz, l'étendue était la perception confuse de la relation de coexistence entre des entités inétendues. L'idéalité de l'étendue, ainsi conçue, laissait à cette dernière, dans l'ordre des êtres, un fondement dont elle est dépourvue dans l'idéalisme de Maupertuis.

(123) Il y en a, dans l'essai de Fr. Picavet sur la philosophie de Kant en France, quelques extraits qui en montrent assez le caractère, et, dans le livre de M. Wittmer, une énumération complète.

chose. Si l'on tenait pourtant à leur trouver quelque mérite, on noterait certains traits d'esprit par lesquels ils le reprenaient de ses aigres propos contre les philosophes français et le plaisantaient sur l'orgueil dont l'enivrait l'idée de pouvoir se compter parmi les adeptes de cette fameuse doctrine, ainsi que sur le jargon qu'il en avait emprunté.

L'étude la plus complète du livre de Villers fut celle que donna un anonyme dans la *Revue d'Edimbourg* (124). En Allemagne, son essai d'introduire Kant en France fut généralement approuvé; seul Schelling l'attaqua, avec beaucoup de malveillance, dans son *Journal critique de philosophie* (125). Le compte rendu de la *Revue d'Edimbourg* montre quelles réflexions d'ordre philosophique l'ouvrage de Villers pouvait suggérer à des lecteurs attentifs n'ayant eu préalablement aucune notion précise de la doctrine kantienne. Plus d'une ressemble à celles qu'on rencontre chez des philosophes qui ont étudié les œuvres mêmes de Kant. Telle est celle qui porte sur la formule de la loi morale, que Villers avait traduite : « Agis de telle sorte, que le motif prochain, ou la maxime de ta volonté, puisse devenir une règle universelle dans la législation de tous les êtres raisonnables. » Ou cette phrase n'a pas de sens, disait l'auteur du compte rendu, ou c'est une phrase elliptique qu'il faut compléter de cette manière : « Agis de telle sorte, que le motif immédiat de ta volonté puisse, *avantageusement* (*with advantage*), devenir une loi universelle pour la conduite des êtres raisonnables » (126). Il estimait que la formule kantienne, une fois allégée de la majesté mystérieuse de ses termes, se ramenait au principe de l'utilité, et qu'on aurait pu dire plus simplement : « Fais ce qu'il serait avantageux, tout étant bien considéré, que chacun imitât dans une pareille circonstance » (127).

(124) *Edinburg Review*, janvier 1803, p. 253-280.

(125) Article reproduit dans l'édition de ses œuvres, 1^{re} partie, T. V, p. 184-202.

(126) *Edin. Review*, p. 265.

(127) *Ibid.*, p. 278.

Nous sommes ici en présence d'une interprétation qui, comme chacun sait, sera soutenue par Schopenhauer et par plusieurs autres, tels que Mill et Spencer, malgré le texte de Kant qui indique expressément que c'est par *sans contradiction*, non pas par *avantageusement*, que la formule doit se compléter. Les exemples auxquels la formule — complétée suivant l'indication de Kant — s'applique le mieux, sont ceux de la promesse, du dépôt, du mensonge, qui sont au fond un seul et même exemple. La loi universelle qui doit régir les promesses qu'on fait (et en général les déclarations de toute sorte) ne peut être la maxime suivant laquelle on les ferait fausses chaque fois qu'on penserait y avoir intérêt; parce que, si tout homme se réglait constamment sur une telle maxime, c'est-à-dire si cette maxime devenait une loi universelle, personne ne croirait plus aux promesses, il serait vain d'en faire, et l'on n'en ferait plus. Donc cette maxime ne peut sans contradiction être prise pour la loi universelle des promesses qu'on fait. — Villers ayant négligé de donner aucune explication du principe de la morale kantienne, celui-ci ne pouvait manquer de paraître extrêmement mystérieux. De plus, il nous semble qu'il a mal choisi entre les divers énoncés de ce principe. Puisque, pour être bref, il voulait n'en traduire qu'un, il aurait dû prendre celui-ci, plus compréhensif, qui convient non seulement aux devoirs stricts, mais encore aux devoirs larges, et qui ne diffère de l'autre qu'en ce qu'on y lit le mot *vouloir* : « Agis de telle sorte que tu puisses vouloir que la maxime de ton action devienne une loi universelle. » Kant exprime encore de cette manière ce même principe : « Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée par ta volonté en loi universelle de la nature » (128). Le devoir de

(128) L'exemple que nous avons rappelé est développé par Kant d'une manière qui a pu conduire, par des raisons variant suivant les interprétations, à faire des réserves plus ou moins graves sur la valeur de son principe. Il était assez naturel de penser, entre autres choses, qu'il avait voulu dire : si tout homme agissait *conformément* à une loi qui permit les fausses promesses, personne ne croirait aux promesses, et les promesses, y compris les fausses, seraient impossibles. Or cette conséquence n'est pas

bienveillance est l'un des devoirs larges que Kant cite comme conséquence de ce principe. Nous pouvons concevoir une na-

évidente, cette impossibilité est contestable. Il est vrai que, pour que des promesses soient possibles, il faut qu'il y ait quelqu'un qui croie aux promesses. Mais le fondement véritable de cette croyance n'est pas dans la constatation que les hommes tiennent généralement leurs promesses. S'il en était ainsi, la possibilité des promesses serait empirique, et il serait possible que tout homme se conformât à la maxime de ne pas tenir les promesses dont il ne reste aucune preuve, toutes les fois que ne pas tenir ces promesses est plus avantageux pour soi-même que la confiance qu'on peut inspirer à ses semblables en les tenant et en leur déclarant que nous avons promis l'action qu'ils nous voient faire. En se conformant à cette maxime tous les hommes agiraient de la même manière, sans qu'aucun d'eux sût que ses semblables agissent comme lui ; chacun tromperait les autres sans cesser de se fier à eux ; ce serait là une loi universelle, donc leur conduite serait conforme à la loi morale !

Pour arriver à établir, au moyen du principe kantien, qu'une telle maxime est immorale, pour établir qu'il est impossible de l'ériger en loi universelle, il faut considérer que la possibilité des promesses, la croyance aux promesses d'un autre homme, se fonde non pas simplement sur ce que nous avons observé que cet homme fait constamment, régulièrement, à la manière d'un automate, ce qu'il a dit qu'il ferait ; mais sur ce que nous croyons qu'il se regarde comme *obligé* de ne faire que des promesses sincères et de les tenir autant que cela est en lui. Croire à une promesse, c'est croire sur parole ; autrement dit, c'est croire que celui qui promet se regarde comme obligé de ne faire que des promesses sincères ; ou bien c'est croire pour un tout autre motif, par la connaissance d'un intérêt, par exemple, qui pousse à l'action promise. Mais dans le second cas, si ce motif, cette connaissance, suffit à produire toute notre croyance, nous n'avons pas besoin de promesse, et, à proprement parler, ce n'est pas à la promesse que nous croyons. Le moribond qui remet sans en laisser de preuve un dépôt à un homme qui lui promet de ne jamais le nier, confie ce dépôt non pas simplement à l'exactitude avec laquelle cet homme a toujours tenu les promesses de ce genre, mais, pour ainsi dire, à l'obligation qu'il croit exister en cet homme de tenir cette promesse. En un mot, lorsque nous faisons une promesse, lorsque nous voulons qu'on nous croie sur parole, nous voulons qu'on croie que nous nous reconnaissons le devoir, l'obligation de ne faire que des promesses sincères.

Devons-nous vraiment ne faire que de telles promesses ? N'est-il pas permis, au contraire, que nous nous contentions d'entretenir chez nos semblables cette croyance ? C'est à décider cette question que le principe de Kant est propre. Selon ce principe, nous devons agir conformément à une maxime que nous puissions vouloir qui soit une loi universelle, c'est-à-dire une loi que tout être raisonnable reconnaisse comme régissant tout être raisonnable, comme *obligeant* tout homme en tant qu'être doué de raison et de sensibilité. Or vouloir faire une promesse, c'est, avons-nous dit, vouloir que celui à qui nous la faisons nous regarde comme obligés de ne faire que des promesses sincères. Si donc nous voulons faire des promesses, nous ne pouvons vouloir en fait de loi universelle — regardée par tous les hommes comme obligeant tout homme et par conséquent nous-mêmes — qu'une loi qui oblige de ne faire que des promesses sincères. Vouloir

ture où les hommes, tout en respectant les droits de chacun, se feraient une loi de ne jamais s'aider les uns les autres dans

faire des promesses et vouloir en même temps une législation universelle indifférente aux promesses, qui permet de les faire trompeuses, ce serait vouloir faire des promesses et en même temps n'en vouloir point faire. Faire des promesses trompeuses, c'est donc agir contre toute législation universelle, c'est agir d'une manière immorale. — Si nous sommes parvenus à déduire l'obligation de ne faire que des promesses sincères, nous n'avons pas pour cela prouvé que le principe kantien, qui attribue à tous les hommes les mêmes obligations, suffise pour montrer quelles sont ces obligations, et qu'il puisse servir à les déduire toutes. De ce principe il résulte que tous les hommes doivent se reconnaître les uns aux autres les mêmes obligations ; que par conséquent nous ne pouvons, en nous conformant à ce principe, vouloir qu'un homme nous croie une obligation qu'il ne se reconnaisse pas à lui-même ni une obligation que nous ne nous reconnaissons pas. Mais si nous en avons pu conclure quel est notre devoir relativement à nos promesses (et à toutes les déclarations en général que nous faisons sans les appuyer d'autre preuve que notre parole), c'est que la notion de promesse ou de déclaration présente cette particularité de renfermer la notion d'une certaine obligation à laquelle nous voulons qu'on nous croie soumis, à savoir l'obligation de ne faire que des promesses ou des déclarations sincères. Le principe kantien sert uniquement à établir que nous avons réellement cette obligation. — Il est vrai que l'obligation n'existe que pour l'homme, non pour l'être simplement raisonnable. La particularité au moyen de laquelle le principe s'applique aux promesses n'en subsiste pas moins, mais prend évidemment un autre aspect, quand on considère que la loi est celle des êtres raisonnables en général. La maxime que suit l'être simplement raisonnable est la loi elle-même. Il n'aurait aucun motif de croire à une promesse, s'il ne savait rien de celui qui promet. La possibilité d'une promesse entre êtres simplement raisonnables suppose dans celui qui la reçoit la connaissance de la maxime que suit celui qui la fait. Or, la maxime du mensonge ou des fausses promesses possède cette particularité qu'elle ne peut être suivie que *secrètement*. Donc elle ne peut être une loi universelle des êtres raisonnables, en tant qu'une telle loi est connue par chaque être raisonnable comme suivie par tout être raisonnable.

Si l'exemple des promesses et des déclarations est le cas auquel le principe kantien s'applique le plus aisément, c'est grâce à la particularité que nous venons de signaler. Les autres applications, notamment l'application à la question du suicide, sont forcées et indirectes. Nous ne voyons que l'argument suivant qui puisse, au moyen de ce principe et avec quelque apparence de raison, conclure contre le suicide. L'homme qui, estimant qu'il a plus de maux que de satisfactions à attendre de la vie, se donne la mort, fait dépendre de mobiles sensibles l'existence de l'être raisonnable, capable de moralité, c'est-à-dire capable de se déterminer par un principe universel, indépendant de la sensibilité. Or c'est dans la subordination du principe moral à des motifs sensibles, dans ce renversement de l'ordre des principes, que consiste la perversité. — Cet argument ne fait pas de la défense du suicide une conséquence du principe : agis de telle sorte... , il ne tend pas à démontrer qu'il soit impossible d'universaliser la maxime permettant le suicide dans une telle circonstance. Et si cela n'est

la peine. Une telle nature est possible; mais nous ne pouvons la vouloir, nous ne voudrions pas en faire partie. La raison qu'en donne Kant, c'est que nous pensons que nous pourrions avoir besoin, un jour, de la bienveillance d'autrui. La morale kantienne n'en vient-elle pas à se confondre avec la morale utilitaire, comme on l'opposait à Villers ? Non. La législation morale qui comprendrait la loi ordonnant de contribuer au bien-être d'autrui et celle qui ne la comprendrait pas sont également possibles ; mais quand même le seul motif de préférer la première serait qu'elle est la plus avantageuse, la morale kantienne reposerait encore sur autre chose que l'utilité. La considération de l'utilité n'intervenant que dans le choix de la loi, des actions conformes à cette loi pourraient avoir une valeur morale, avoir pour motif la forme universelle de la loi et pour mobile le respect de la loi. En effet, bien qu'elle soit pour nous la plus avantageuse des lois universelles possibles, elle nous ordonne des actions qui peuvent être parfois les plus opposées à notre intérêt et qu'il est toujours méritoire d'accomplir en considération de la nécessité morale ou obligation d'agir conformément à une loi universelle. — Cette interprétation doit néanmoins être écartée. Il est contraire à l'esprit de la morale kantienne de composer avec l'utilité. L'intérêt, qui ne peut déterminer aucune action morale, ne peut pas non plus déterminer une loi morale; car il ne peut déterminer une loi qui soit rigoureusement universelle, la loi la plus avantageuse pour un ou plusieurs hommes ne l'étant pas nécessairement pour tout homme. S'il en est quelques-uns qui n'auront jamais besoin de la bienveillance d'autrui ou qui auront beaucoup moins de bienfaits à en recevoir que de peine

pas impossible, si, par conséquent, ce principe ne définit dans cette circonstance aucun devoir, cette maxime ne le subordonne pas au mobile sensible. Elle y subordonne seulement l'existence de l'être capable de se déterminer à ce qu'en d'autres occasions ce principe lui ordonnerait effectivement, s'il continuait de vivre.

(129) Voy. Delbos, *Philosophie pratique de Kant*, p. 569, et, à la même page, la note qui rappelle que Renouvier jugeait indispensable ce moyen, le recours à la conscience morale.

à éprouver en donnant leur aide à autrui, c'est un fait contingent qu'aucun d'eux n'ait la certitude d'être de ce nombre. — Mais si ce n'est l'utilité ou l'intérêt, qu'est-ce donc qui déterminera la volonté à choisir entre deux lois logiquement possibles mais dont l'une contredit l'autre ? Il faut se tenir en garde contre toute solution qui attribuerait pour motif à la volonté quelque chose qui serait conçu, plus ou moins confusément, comme un bien moral; puisque le bien moral, loin de déterminer la loi, se définit par elle. On tomberait dans une pareille erreur en expliquant ce choix comme le fait d'une volonté conçue d'une manière qui lui supposât quelque qualité morale; puisque relativement à une loi la volonté est moralement bonne quand elle se détermine par la loi. Quand elle se donne à elle-même une loi, la volonté est bonne en tant qu'elle a pour motif la forme universelle de la loi. Quand elle se donne telle loi, à laquelle la forme universelle convient, plutôt que telle autre, à laquelle cette forme convient également, comment cette préférence s'explique-t-elle ? — Nous trouvons chez Stapfer une explication, admise sans doute aussi par Villers, qui fait intervenir la conscience morale. C'est un moyen dont on peut douter qu'il soit vraiment dans l'esprit du rationalisme kantien (129). Nous chercherons cependant, lorsque nous reviendrons à Stapfer, quelle justification procédant de ce rationalisme on pourrait présenter en faveur des interprètes qui admettaient ce moyen.

Le critique de la *Revue d'Edimbourg* était, en somme, d'accord avec les Français qui pensaient n'avoir rien à apprendre d'une philosophie s'exprimant dans une langue aussi vague que celle de Villers; mais, de plus, il prenait la peine de montrer comment, dès qu'il essayait de fixer le sens des mots, il voyait les arguments présentés s'évanouir et certaines thèses se contredire. Ses raisons de rejeter la théorie kantienne de l'espace indiquent assez bien dans quel esprit il attaque tout l'ouvrage. La philosophie kantienne, dit-il, appelle les choses en soi des choses *extérieures*, puis admet que l'idée de chose

extérieure à nous implique l'espace; comment peut-elle donc refuser à l'espace la réalité qu'elle attribue aux choses en soi ? (130).

Il est arrivé à Villers, en effet, d'appeler chose extérieure la chose en soi; mais la contradiction qui lui était reprochée se résout aisément, quand on remarque qu'il appelait aussi *choses autres que nous-mêmes* les choses en soi, ainsi que leurs phénomènes, les corps. Le concept de choses autres que nous-mêmes n'impliquant pas l'espace, il n'est pas absurde de dire que les choses en soi existent sans l'espace. C'est l'intuition des choses autres que nous-mêmes — intuition qui nous en donne les phénomènes, les corps — qui suppose nécessairement l'intuition de l'espace.

On aurait pu répondre, il est vrai, que cette distinction ne résout la difficulté que pour en produire une autre. Que l'intuition d'une chose autre que nous-mêmes soit l'intuition d'une chose dans l'espace, c'est un fait dont Villers ne montre pas la nécessité. Villers n'a pu croire à cette nécessité qu'en se trompant lui-même par l'ambiguïté de l'expression *chose extérieure*, entendant par choses extérieures les choses autres que nous-mêmes qui nous apparaissent et aussi les choses qui sont dans l'espace. De cette façon, il devenait nécessaire (mais analytiquement, et même d'une manière tautologique) que les choses autres que nous-mêmes qui nous apparaissent fussent dans l'espace et en possédassent toutes les propriétés, telles que ses trois dimensions; puisqu'on avait appelé du même nom ces choses et ce qui est dans l'espace. Et, objectait-on effectivement dans la *Revue d'Edimbourg*, il était aussi peu légitime d'en conclure l'idéalité de l'espace qu'il serait peu sensé de dire qu'il n'y a rien de réel dans un homme parce que nous savons nécessairement et *a priori* qu'il y a en lui tout ce que comprend la définition de l'homme (131).

Si maintenant nous nous reportons au premier argument

(130) *Edin. Review*, p. 267.

(131) *Ibid.*, p. 269.

de l'*Esthétique transcendentale*, nous constaterons que la chose extérieure était prise par Kant lui-même encore dans un autre sens, qu'elle y est considérée comme une chose extérieure à une autre chose pareillement extérieure, et qu'elles sont dites, l'une et l'autre, extérieures à nous en ce sens qu'elles sont extérieures à notre corps, qui est une chose extérieure à elles comme elles sont extérieures l'une à l'autre. L'extériorité réciproque des diverses parties de l'espace constitue cette extériorité réciproque des choses; de même qu'il y a, pour ainsi dire, une sorte d'extériorité réciproque des divers moments du temps, constitutive d'une extériorité réciproque des événements arrivant les uns après les autres. Le premier argument de la théorie de l'espace part de ce que la représentation des choses extérieures (de celles qui ont l'extériorité spatiale) a pour condition la représentation de l'espace; il vise à établir que ces deux représentations sont d'origines différentes. L'objection que nous lisons dans la *Revue d'Edimbourg* signifiait qu'une telle différence n'est pas prouvée par ce que l'une des représentations est logiquement antérieure à l'autre. L'exemple de l'antériorité logique du concept d'homme à la perception de tout homme individuel ne découvrirait pas péremptoirement la fausseté de l'argument kantien; car on pouvait répliquer qu'il s'agit, dans la *Critique*, de l'antériorité logique d'une intuition à une autre intuition et non pas d'un concept à une intuition. C'est en considérant les arguments tendant à établir l'intuitivité de la représentation de l'espace, que l'on pourrait essayer de préciser cette réplique. L'espace n'est pas le résultat de l'assemblage de ses parties, c'est un tout logiquement antérieur à ses parties, qui n'en sont que des limitations. Ce tout est infini, tandis que les parties qu'occupent les objets que nous percevons sont toujours finies. Donc notre intuition de ce tout n'est jamais empirique. — Mais l'intuition de ce tout infini, ou du moins de ce qui déborde les parties occupées par les objets perçus, est de la même nature que l'intuition de l'espace où tout objet est supprimé. Or les objets dont on peut opérer

cette suppression sont les objets d'une image et non pas ceux d'une perception actuelle. Par conséquent l'espace infini, comme l'espace vide d'objets, est représenté dans l'imagination seulement. Il y a donc deux hypothèses possibles. On peut supposer ou que l'intuition des parties de l'espace occupées par les objets actuellement perçus n'est rien de plus qu'une image, ou bien qu'il y a aussi une intuition empirique de ces parties de l'espace, comme il y a, outre l'image des qualités empiriques des objets occupant ces parties, la perception de ces qualités. L'antériorité du tout ne prouve pas la première hypothèse. Se représenter une partie de l'espace, c'est nécessairement se la représenter comme le résultat d'une limitation du tout; mais il ne s'ensuit pas que la représentation de la partie soit *uniquement* une partie de la représentation du tout, de telle sorte qu'il ne puisse y avoir aussi une intuition empirique de la partie. De fait, Kant a admis une intuition empirique de l'espace (132). Dans son idéalisme formel, cette intuition ne peut être donnée à notre conscience que par la forme de notre sensibilité, par « la propriété formelle qu'a le sujet d'être affecté par des objets » (133). Mais par une telle intuition empirique, la partie — que nous nous représentons nécessairement comprise dans un tout infini dont nous n'avons pas d'intuition empirique — se manifeste dans ce tout exactement comme si son intuition empirique avait la même origine que l'intuition d'une qualité quelconque des corps qui l'occupent. Que cette intuition empirique des parties vienne ou non de la forme de la sensibilité, l'intuition pure du tout lui est toujours antérieure; donc cette antériorité ne prouve pas que l'origine de cette intuition empirique soit dans la forme de la sensibilité. Elle prouve que nous avons une représentation de l'espace, c'est-à-dire de l'espace infini et de toutes ses parties, indépendante de toute intuition empirique et par conséquent de l'intui-

(132) Vaihinger pense que Kant s'est en cela contredit. (*Commentar*, T. II, p. 55.)

(133) *Crit.*, Kehrb., p. 54 ; Trem., p. 68.

tion empirique qui aurait son origine dans une propriété formelle de la sensibilité, et en cela elle prouverait encore — si l'on voulait à toute force qu'elle prouvât quelque chose relativement à une telle propriété formelle ou forme de la sensibilité — que notre représentation pure de l'espace ne dépend pas de cette propriété formelle de la sensibilité, que cette propriété formelle n'en est pas la condition.

Cette discussion rapide nous amène à reconnaître que l'objection présentée dans la *Revue d'Edimbourg*, bien qu'elle procédât d'une connaissance très imparfaite du criticisme, touchait à une difficulté réelle. Il serait inutile de rappeler les autres détails de ce compte rendu, qui dénotent surtout cette imperfection. Nous ajouterons seulement que, contre l'ensemble de la théorie criticiste de la forme et de la matière de l'expérience, il était dit que discerner quels éléments de l'expérience viennent de notre propre sujet et lesquels dérivent des choses en soi était aussi peu possible par les moyens que Villers avait emprunté de Kant, que de distinguer un rayon bleu et un rayon jaune par l'examen psychologique de la sensation unique qu'exciteraient un rayon bleu et un rayon jaune confondus en un même point de la rétine (134). La double origine de l'expérience, par laquelle Kant pensait avoir rendu compte de la double nature de nos connaissances, dont les unes sont nécessaires et les autres contingentes, était déjà devenue en Allemagne un sujet de contestations vives, mais éloignées, ordinairement, de l'empirisme soutenu dans la *Revue d'Edimbourg*. Un écho de ces attaques se perçoit dans la diatribe de Schelling contre Villers.

Schelling ne trouvait rien à redire au jugement de Villers sur les philosophes français disciples de Locke et de Condillac : il ne lui refusait le droit de les traiter avec tant de hauteur que pour le réserver à d'autres, dont il était, qu'il croyait plus nettement au-dessus d'eux. L'introduction de la philosophie kantienne en France aurait pu, estimait-il, être profi-

table à tout le monde, si celui qui s'est chargé de cette entreprise avait su comprendre qu'il ne devait pas imiter les kantien^s allemands, attachés à la lettre des *Critiques*. Telle qu'elle est dans ces écrits, cette philosophie est fortement germanique; elle tient de très près, surtout par son expression, à de vieilles doctrines allemandes ignorées en France et que les Allemands avaient trop oubliées, au moment où parut la *Critique*, pour saisir tout de suite le vrai sens de la doctrine nouvelle. Ainsi constituée, elle ne peut convenir qu'au pays où elle est née, et seulement pour un temps. Pour la porter à l'étranger, Schelling recommandait donc de tâcher d'en dégager ce qui vaut universellement; et cela lui paraissait tout à fait indispensable quand on se proposait de l'incorporer à la culture française, reconnue comme possédant au plus haut degré ce caractère d'universalité. Tout ce qu'on aurait réussi à en faire passer en France, participant de ce caractère, aurait fait voir dans quelle mesure le kantisme peut passer dans tout le monde.

Ce qu'il y a d'universel chez Kant, ce qui dans son œuvre est impérissable, Schelling soutient que c'est, sur toute chose, d'avoir démontré systématiquement que les formes subjectives ne sont rien pour la réalité en soi. C'est la démonstration de cette vérité qu'il fallait d'abord communiquer aux Français, non seulement à cause de son importance, mais encore parce qu'en général le côté négatif de la science leur est plus accessible que le côté positif. Il convenait donc de commencer par leur montrer cet aspect négatif et sceptique, indépendamment de ce qu'il peut couvrir de positif ou de dogmatique.

Le dogmatisme qui procède d'un usage transcendant des formes subjectives est une philosophie nulle, et, poursuit Schelling, celle qui ne s'y oppose que critiquement n'est qu'une demi-philosophie. Jamais, selon lui, cette médiocrité ne s'est étalée plus entièrement que dans l'ouvrage de Villers : le tableau qu'il a fait du transcendantalisme est comme un miroir où tous les kantien^s allemands pourraient regarder l'image fidèle de leur pensée. Schelling trouve ce tableau trop curieux

pour qu'on en examine pas quelques traits, ce qu'il fait de la façon suivante. Villers pose le problème capital de la philosophie : Quel lien y a-t-il entre le moi et ce qui n'est pas moi ? Arrivant ensuite au point de vue transcendantal, d'où la solution devait se découvrir, il dit qu'être dans ce point de vue, c'est considérer certaines lois universelles comme résidant en nous et réglant les objets perçus ou connus par nous. Mais alors, observe Schelling, les objets et le moi sont déjà supposés réunis, et l'on a éludé, non résolu, le problème du lien qui les unit. Les comparaisons développées par Villers expliquent bien que, par exemple, dans la chambre obscure tous les objets paraîtront rouges, ou que la cire prendra toujours et nécessairement la forme du cachet; mais cela ne nous fait pas comprendre comment la cire peut arriver au cachet ou le cachet à la cire, comment se rencontrent l'objet extérieur, l'ouverture de la chambre et son verre rouge. De même, il est vrai que l'estomac n'est pas un récipient quelconque, qu'il a une manière propre d'agir sur ce qu'il reçoit, et nous savons même comment les aliments y arrivent; mais par là les soi-disant philosophes transcendants ne nous ont pas dit comment les choses entrent dans le moi; « chacun sent bien son estomac, mais l'objet leur est resté dans le gosier. »

Ils disent et Villers répète que, selon Kant, les formes subjectives, en vertu desquelles les objets de la connaissance ne sont que des phénomènes, sont le principe coordonnant, l'élément universel, et que la matière est l'élément sensible, particulier, contingent. Schelling leur oppose sa conviction que Kant a voulu dire tout le contraire, que, selon la pensée de leur maître qu'il leur reproche d'entendre si mal, la forme, fondée dans notre manière de connaître, constitue les déterminations variables, toujours changeantes, et que par leur matière nos représentations ont un fondement dans l'être en soi, éternel, universel.

Schelling croit que ceux qui sont entrés dans l'étude de la *Critique* par la première édition, où Kant a exprimé direc-

tement sa pensée, et non par la seconde, où Schelling le voit trop préoccupé des objections qui lui avaient été faites, ceux-là reconnaîtront que Villers et une foule d'autres interprètes dénaturent la philosophie transcendente en y mêlant un réalisme grossier qui suppose que les représentations ont pour cause une action des objets sur les sens et une excitation de la faculté représentative par une matière donnée. Au moment où il affirme que les formes subjectives, au nombre desquelles sont les catégories, ne peuvent être employées sans abus à déterminer l'objet en soi, Villers fait un pareil abus de la catégorie de cause, en entendant, par cette affirmation, que les formes subjectives sont la cause qui façonne les objets tels qu'ils apparaissent. Si elle ne vaut que pour les phénomènes, la loi causale ne peut servir à l'explication du monde des phénomènes. En résumé, Schelling ne peut croire que Kant ait voulu dire qu'au moyen d'une relation causale la chose en soi donne au moi la matière des représentations (ce qui eût été faire de la causalité une relation entre le monde sensible et le monde intelligible), ni qu'elle affecte le moi considéré comme étant lui-même une chose en soi (ce qui eût été faire de la causalité une relation entre des choses en soi) (135);

(135) Cette même réflexion pourra aussi servir de motif à l'interprétation psychologique, qui sera souvent suivie par l'école de Cousin, mais qui n'était nullement celle de Schelling. La pensée spéculative, devant toujours s'exercer selon les catégories, ne peut s'appliquer, comme elles, qu'aux phénomènes. S'il est juste de reprocher à Kant ou à ses disciples de tomber dans une contradiction en faisant intervenir l'action d'une chose en soi dans l'explication de l'expérience, c'est donc que cette explication ne doit jamais rien supposer relativement à ce qui est autre chose qu'un phénomène, et que, par conséquent, en rapportant certains éléments de l'expérience à certaines fonctions de l'esprit, l'explication criticiste ne doit pas faire de celles-ci autre chose que des phénomènes psychologiques, pouvant être étudiés au moyen de l'observation intérieure. — Nous ne saurions assurer que ce raisonnement se trouve formulé en des termes semblables chez les éclectiques, mais leur interprétation en est certainement dominée; et s'ils n'ont pas jugé utile de l'exprimer, c'est sans doute que sa conclusion leur paraissait trop évidente. Cependant Cousin essayera parfois de définir une différence entre la critique kantienne et les théories purement psychologiques des empiristes, pour la ramener à une théorie logique. Beaucoup plus tard, dans les dernières années de l'école éclectique, on la donnera pour une hypothèse métaphysique.

il croit que lorsque Kant parle d'affections sensibles, il faut entendre qu'elles se trouvent, avec les catégories, dans le monde des phénomènes : il s'agit simplement d'une relation de phénomènes à phénomènes. — Il concluait par le vœu que les Français fussent bientôt détrompés en apprenant que la véritable philosophie allemande n'a rien de commun avec ce que Villers leur a montré.

Villers se sentit cruellement offensé de l'agression de Schelling. Se croyant appelé à nouer les relations intellectuelles des deux nations, il ne put se résigner sans peine à se voir dénier par lui tout titre à représenter en France les penseurs de l'Allemagne, et, espérant le faire revenir d'un jugement si dur, il lui demanda, dans une lettre (136), de mieux peser les circonstances avec lesquelles il lui avait fallu compter pour tirer les Français de leur indifférence à l'égard de la métaphysique et pour les amener à la suivre dans l'essor nouveau qu'elle avait pris avec Kant. Vous paraissez bien mal renseigné, lui annonçait-il, quand vous imaginez qu'ils s'attachent plus volontiers à l'aspect négatif de la science qu'à son aspect positif. Apprenez qu'ils se soucient fort peu de la science, et que, pour le positif, ils le saisissent à merveille, quand c'est le positif de leurs plaisirs : on est sûr de les toucher, si l'on sait leur parler de ce qui flatte leurs sens; leur prédilection est pour les coulisses des théâtres et pour la cuisine (137). Vous conviendrez qu'il n'était guère possible d'accommoder la philosophie de Kant, soit pour la bouche, soit pour la scène. Cependant il n'y avait pas d'autre moyen de la leur faire entendre que de la sensibiliser. C'est à quoi tendaient les com-

(Paul Janet. *Principes de métaphysique et de psychologie, leçons professées à la Faculté des lettres de Paris* (1888-1894), Paris, 1897, T. II, p. 289.)

(136) Isler, *Briefe an Villers*, p. 242 et suiv.

(137) Comme lui, Mme de Staël accusera leurs philosophes de les avoir amenés, en leur assurant que l'homme n'apprend rien que par les sensations, à ne plus considérer que deux choses : la santé et la richesse, la force et le bien-être. « la tactique et la gastronomie ». *Œuvres complètes*, T. XI, p. 206-208.

paraisons dont vous vous êtes moqué, et c'est faute d'avoir connu la nécessité où j'étais de les employer, que vous les avez prises pour mon dernier mot sur la philosophie transcendente. — Ainsi Villers, rejetant sur ses lecteurs français la responsabilité de tout ce qui avait déplu à Schelling, cherchait à se le rendre moins hostile. Mais il n'y réussit pas. Schelling, dans sa réponse, où il reprochait de nouveau à Villers d'avoir suivi l'interprétation des premiers kantien, se montra intraitable, plus arrogant encore que dans son article; Vaihinger a jugé cette réponse digne d'un malotru (*Schellings Antwort ist des Grobians würdig*) (138). Villers sut modérer assez son ressentiment, pour écrire, dans sa *Réformation de Luther*, au sujet de la philosophie de la nature : « C'est à Kant qu'elle doit sa renaissance et ses principales bases. Le hardi Schelling l'a enrichie des vues les plus sublimes » (139). Déjà, dans une note de son ouvrage sur Kant, il avait dit que si Schelling était inconnu en France, c'est qu'« un bon livre a plus de peine à passer le Rhin qu'une armée autrichienne » (140). Mais ces mots furent peut-être l'occasion de la mauvaise humeur de Schelling, qui, ayant remarqué l'article de la *Décade philosophique* du 20 brumaire, an X, avait pu lire aussi celui qui y parut le 10 vendémiaire, où l'on répliquait à Villers : « Il est surpris que des idées telles que les siennes aient tant de peine à passer le Rhin. Pour moi, je crois qu'elles ne passeraient pas même le ruisseau de la rue, s'il y avait un peu de raison pure dans la maison vis-à-vis » (141). Sans doute Schelling jugea prudent de désavouer un interprète qui excitait de tels brocards contre ceux qu'il entreprenait de faire connaître, presque autant que contre lui-même.

Par son article sur Villers, il n'indiquait que de la manière

(138) *Philosophische Monatshefte*, T. XVI, 1880, p. 488. Comparez ce que Benjamin Constant dit, dans son *Journal intime*, du caractère de Villers et de celui de Schelling.

(139) *Essai sur la Ref. de Luther*, p. 289.

(140) *Phil. de Kant*, p. 203.

(141) *Décade philos.*, T. XXXI, p. 56.

la plus vague quelle était l'interprétation qu'il lui opposait : il ne l'indiquait que d'une manière négative, qui, en somme, se réduisait à dire que sa propre interprétation n'était pas celle que Villers avait suivie. Essayer de dégager de ses autres écrits ce qu'elle est au juste, ce serait entrer dans une recherche trop éloignée de celles qui doivent nous occuper ici (142). Cependant nous allons montrer qu'il y avait dans la théorie kantienne de la matière et de la forme — envisagée dans les traits les plus généraux, que Villers et la plupart des commentateurs s'accordent à lui reconnaître — quelque chose de mal défini, qui, par le trouble qu'il laisse dans la pensée, ne pouvait manquer de susciter des contestations.

Rappelons en deux mots le point attaqué, dans des vues très diverses et même opposées, par Schelling et par l'auteur du compte rendu de la *Revue d'Edimbourg*. Tout ce dont nous pouvons avoir une connaissance *a priori*, la forme des phénomènes, a son origine dans la forme de notre esprit, qui est aussi l'origine de cette connaissance formelle. Tout ce dont la connaissance dérive de l'expérience, déterminé par la matière des phénomènes, nous est imposé dans l'expérience par autre chose que la forme de notre esprit, par quelque chose qu'on peut dire inconnaissable. Considérons, d'un autre côté, que les phénomènes différents entre eux diffèrent par leur matière, et que des phénomènes semblables entre eux sont semblables aussi par leur matière — puisqu'ils ne seraient pas semblables, si leurs déterminations matérielles, connues *a posteriori*, étaient différentes —, et non par leur forme, qui est toujours la même, dans les choses différentes aussi bien que dans les choses semblables. Or, nous savons *a priori*, d'après le principe de causalité, que tout phénomène en suppose un autre qu'il suit toujours. Autrement dit, à tout phénomène B correspond un autre phénomène A dont nous ne savons rien *a priori*, si ce n'est que chaque fois que ce phénomène A appa-

(142) Sur ce sujet, voy. Schelling, *Œuvres*, T. I, p. 373 ; Bréhier, *Schelling*, Paris, 1912.

rait, le phénomène B, toujours le même, apparaît ensuite. Pour que les phénomènes soient conformes à ce principe, pour que le phénomène qui suit un autre phénomène soit semblable à celui qui le suit les autres fois, il faut que la matière du phénomène qui suit soit semblable à celle du phénomène qui, les autres fois, a suivi et suivra, ou, pour mieux dire, il faut que ces phénomènes subséquents soient semblables entre eux par leur matière. On voit par là que, si les phénomènes semblables entre eux sont semblables par leur matière, c'est de leur matière que dépend leur conformité au principe de causalité ; et comme leur matière ne provient pas de la forme de notre esprit, celle-ci, contrairement à ce qu'affirmaient Kant et ses disciples, ne peut être dite l'origine de la conformité au principe de causalité, même si ce principe est une connaissance *a priori*, une connaissance dérivant de la forme de notre esprit.

Pour sortir de cette contradiction, rien ne serait plus facile que de faire sur la forme de notre esprit et sur sa fonction des hypothèses selon lesquelles la forme déterminerait la matière de telle sorte que les déterminations matérielles des phénomènes fussent par notre spontanéité ce que la connaissance *a priori* exige qu'elles soient ; mais comme nous le marquerons avec plus de détails, il serait infiniment moins aisé de faire participer ces hypothèses à la certitude apodictique qui convient à la connaissance *a priori*, et sans laquelle elles ne sauraient cependant être admises légitimement dans une philosophie transcendente.

Villers était si loin d'avoir soulevé cette difficulté, que M^{me} de Staël paraîtra ne faire que le paraphraser en qualifiant la plus *lumineuse* des conceptions philosophiques la distinction kantienne de la matière et de la forme, qu'elle définira la distinction entre « ce qui nous vient par les sensations et ce qui tient à l'action spontanée de notre âme » (143). Elle

(143) *Œuvres complètes*, T. XI, p. 234.

croira pouvoir alléguer l'autorité de Kant, même après qu'elle aura fait de cette distinction l'opposition qu'elle affirmera entre les sensations, les appétits sensuels, les passions funestes qu'ils éveillent, et, d'autre part, l'intelligence, les sentiments moraux, ainsi que l'enthousiasme fécond et généreux qu'ils inspirent; d'où elle passera à un dualisme de la matière (ce mot étant pris maintenant dans le sens de ce qui est corporel) et de l'âme; si bien qu'elle jugera que c'est montrer de l'étroitesse d'esprit que de vouloir, après Kant, revenir avec Fichte et Schelling à une façon de penser qui a engendré les systèmes monistes. « Kant, dira-t-elle, avait séparé d'une main ferme l'empire de l'âme et celui des sensations; ce *dualisme* philosophique était fatigant pour les esprits qui aiment à se reposer dans les idées absolues. Depuis les Grecs jusqu'à nos jours, on a souvent répété cet axiome, que *Tout est un*, et les efforts des philosophes ont toujours tendu à trouver dans un seul principe, dans l'âme ou dans la nature, l'explication du monde. Je ne sais pourquoi on trouve plus de hauteur philosophique dans l'idée d'un seul principe, soit matériel, soit intellectuel; un ou deux ne rend pas l'univers plus facile à comprendre... » (144).— Ayant confondu ces questions, elle les tranche ainsi d'un même coup. Mais Villers n'est pas entièrement responsable de toute cette confusion; d'autres lecteurs de son ouvrage et de celui de Kinker sauront apercevoir que de grandes difficultés se cachaient sous l'apparente simplicité que donnent à la théorie kantienne de la matière et de la forme les comparaisons au moyen desquelles Villers et Kinker la figuraient.

CHAPITRE IV

DESTUTT DE TRACY, DAUNOU ET L'*Exposition* DE KINKER

Destutt de Tracy lut, le 7 floréal de l'an X, à l'Académie des sciences morales et politiques, un mémoire qu'elle inséra dans son recueil (1) sous le titre : *De la métaphysique de Kant, ou observations sur un ouvrage intitulé : « Essai d'une exposition succincte de la critique de la Raison pure, par J. Kinker, traduit du hollandais par J. le F. en 1 vol. in-8°, à Amsterdam, 1801 » ; par le citoyen Destutt-Tracy.* —Ce mémoire a toujours été considéré comme le développement le plus complet de l'opinion que, sur le kantisme, on se fit ou on accepta communément dans l'école idéologique, qui représentait alors presque toute la pensée philosophique française.

Destutt de Tracy avait trouvé à cette *Exposition* des qualités fort prisées dans cette école. Il en louait la « méthode qui montre bien tout l'enchaînement des idées », la netteté et la précision « qui font voir avec assurance que là où il se rencontre quelque obscurité, elle est dans les idées elles-mêmes, et non dans la manière dont elles sont présentées » ; enfin il y signalait l'absence de toute marque de mépris pour ceux que Kant n'a pas persuadés. Il est manifeste qu'en relevant chez Kinker ces qualités, il insinuait qu'elles manquaient ailleurs, chez Villers.— Le traducteur se fût entendu féliciter sans réserve d'avoir donné aux Français une telle œuvre, s'il avait su s'abstenir, dans sa préface, de certaines « phrases usées » au sujet de leur prétendue légèreté. C'est en effet par ce défaut qu'il

(1) *Acad. des sciences morales...*, T. IV, p. 524-606.

voulait qu'on expliquât leur indifférence à l'égard de la philosophie kantienne, plutôt que par leur ignorance de la langue allemande, qui n'était pas un obstacle insurmontable, ou par les troubles révolutionnaires, qui, disait-il, ne les ont pas distraits de toute étude au point de leur faire délaisser les sciences mathématiques et naturelles comme ils ont négligé la philosophie étrangère. D. de Tracy ne pouvait que se croire impliqué dans cette accusation; il essaya plus d'une fois d'en justifier l'école qui le reconnaissait pour l'un de ses chefs. A Degérando, qui convenait d'une certaine faiblesse de leurs connaissances philosophiques comparées à celles des Allemands, et qui essaiera de les en excuser par ces troubles (2), D. de Tracy répliquera que durant la Révolution les philosophes français n'ont nullement cessé d'être attentifs à enrichir leur savoir, et que s'ils ne font pas grand cas des œuvres de Kant, ce n'est pas qu'ils les ignorent, mais c'est qu'ils n'ont reçu en les lisant aucune lumière nouvelle touchant la science de l'esprit humain. Nous savons aussi, ajoutait-il, que si la doctrine de Kant a des partisans très nombreux, elle a en Allemagne même des adversaires qui lui font une opposition très forte, tandis qu'en France nous la voyons prônée par d'anciens émigrés aigris contre leur pays et par quelques « clabaudes » qui, se sentant incapables de rien faire par eux-mêmes, s'écrient qu'il ne se fait rien auprès d'eux (3).

Cependant, la vérité était que bien peu d'idéologues avaient tenté de déchiffrer Kant et qu'aucun d'eux ne s'y était attaché longtemps; D. de Tracy l'avouait et en donnait cette explication : « Nous prenons rarement la peine de chercher à deviner ceux qui ne se font pas bien entendre. Nous les négligeons tout simplement, jusqu'à ce qu'ils aient fait le travail suffisant pour se rendre pleinement intelligibles. Nous sommes sûrs que dans cette seconde opération leurs idées reçoivent des

(2) Degérando, *Histoire des systèmes de philosophie*, T. II., p. 173, et *Des communications littéraires et philosophiques entre les nations de l'Europe*, dans les *Archives littéraires de l'Europe*, 1804, T. I, p. 8 et 13.

(3) D. de Tracy, *Éléments d'idéologie*, 1805, T. III, p. 287.

amendements considérables ; et jusqu'à ce qu'elles aient passé par cette dernière épreuve, nous ne les regardons que comme des aperçus dont leurs propres auteurs doivent toujours se défier, et qui ne méritent pas encore de nous occuper sérieusement. Je pense fermement que nous avons raison » (4). Mais trouvant accompli aussi bien que possible ce travail d'éclaircissement dans le livre de Kinker que son traducteur a mis à la portée des Français, D. de Tracy juge que désormais ceux-ci n'ont plus de motif pour se refuser à examiner attentivement cette philosophie qu'on leur reproche tant de ne pas connaître. Comme il prévoit cependant que lorsqu'il leur l'aura donné ses raisons de ne pas adopter le criticisme, des kantiens viendront leur dire que ce système ne ressemble en rien à ce qu'on leur a exposé, il les avise qu'il ne prétend traiter que des idées effectivement exprimées par Kinker. « Peu m'importe, dit-il, que je réfute Kant ou Kinker, si je réfute une opinion accréditée. » (5)

Pour savoir ce que signifient et ce que valent les objections de D. de Tracy, il faut donc avoir examiné l'*Exposition*. Il n'est pas très utile d'être renseigné sur l'auteur de celle-ci. Ayant voulu la faire très brève et constamment fidèle, s'étant efforcé, non pas à imposer son opinion, mais, au contraire, à donner au lecteur un moyen d'apprécier le criticisme avec toute la liberté d'un jugement éclairé, Kinker n'y a rien voulu laisser paraître de lui-même. Aussi les philosophes français qui ont étudié son ouvrage sont-ils restés, en général, peu curieux de sa personne. Cousin, lors d'un voyage en Hollande, a bien tenté de rencontrer cet « auteur d'un excellent exposé de la critique de la raison pure » (6), mais il n'a pu l'atteindre et il ne paraît pas qu'il ait essayé d'entrer autrement en relation avec lui. Ce qu'on sait sur lui n'a été rapporté en France que très rarement ; c'est pourquoi nous croyons que les quel-

(4) *De la métaph. de Kant*, p. 554.

(5) *Ibid.*, p. 555.

(6) Cousin, *L'instruction publique en Hollande*, Paris, 1857, p. 71.

ques indications biographiques que voici ne seront pas superflues (7).

Jean Kinker naquit près d'Amsterdam en 1764. Il fut dirigé vers les études médicales, auxquelles il renonça bientôt, désespérant de s'accoutumer à la vue continuelle des misères humaines. Il se mit à étudier le droit. On dit qu'il montra, au barreau de La Haye et à celui d'Amsterdam, une éloquence froide, trop contenue, mais qu'il devint très vite un adversaire redoutable en déployant les ressources d'un esprit satirique, piquant, prompt à saisir les ridicules et habile à les souligner. Il avait déjà fait remarquer en lui ce talent, qu'il nourrissait de la lecture d'Érasme et surtout de Voltaire, dans les disputes théologiques auxquelles il avait aimé se mêler dans sa jeunesse. C'est dans les journaux politiques — il en fonda lui-même quelques-uns — qu'il s'abandonna le plus à sa verve railleuse. Même quand il s'agit de répondre aux anti kantien hollandais, il ne dédaigna pas de recourir à cette arme. — Toute sa vie il cultiva la poésie. D'abord il avait donné dans le genre léger ; puis, s'étant pénétré de la pensée allemande, il conçut que la mission du poète était de rendre la philosophie sensible, et il se rapprocha du genre didactique. Mais le goût de la plaisanterie ne le quitta pas pour cela : un drame allégorique qu'il avait écrit ayant obtenu un réel succès, il en fit aussitôt une parodie. Il composa, en outre, des comédies, des vaudevilles, des opéras, ainsi que des hymnes maçonniques, des traités sur la musique instrumentale et vocale, dont un sur la musique des anciens Grecs. C'est vers 1798 qu'il commença à s'occuper sérieusement de philosophie ; il relut plusieurs fois Kant et collabora au *Magasin de la philosophie critique*, que le théologien libéral Van Hemert avait fondé pour répandre en Hollande le kantisme et pour le soutenir contre les attaques des théologiens orthodoxes. Le bruit de

(7) Nous les avons tirées de *L'Université de Liège*, par Alphonse Le Roy, Liège, 1869, p. 550-591 ; de la *Biographie nationale publiée par l'Académie de Belgique*, 1888-89 ; et de la notice biographique par Cocheret de la Morinière, jointe au *Dualisme de la raison humaine*, Amsterdam, 1850-52.

ces débats parvint jusqu'en France, ainsi qu'en témoignent deux entrefilets du *Magasin encyclopédique* (8). L'*Exposition* de Kinker, extraite du *Magasin de la philosophie critique*, fut traduite en français par un Liégeois, Le Fèvre, avec l'aide de l'auteur et de son ami Van Hemert. Kinker savait plusieurs langues modernes, possédait fort bien les anciennes et avait même appris le copte. Après avoir présenté, en 1817, à l'Institut royal des Pays-Bas un mémoire sur l'utilité de la connaissance des langues pour l'étude de la philosophie, il fut admis dans cette compagnie. Le langage, disait-il, est la raison incarnée. On découvre dans les diverses langues *parlées* des formes constantes, des caractères qu'elles possèdent toutes et qui leur sont essentiels. C'est en ces mêmes formes que consiste la langue *pensée*, émanation directe de la raison, par laquelle la raison a donné aux langues parlées ses propres formes, qui s'y retrouvent comme étant précisément celles sans lesquelles elles ne seraient pas des langues. L'étude des formes de la raison contribuera donc à la découverte de la grammaire universelle. — Le gouvernement néerlandais le nomma professeur de langue et de littérature hollandaises à l'Université de Liège, comptant sur lui pour aider à « hollanderiser » les provinces wallonnes. Il parvint à se concilier l'estime de ceux-là même pour qui cette entreprise était offensante, et l'on se souvint si bien qu'il avait su faire aimer ce qu'il avait mission d'imposer, qu'en 1836 naquit à Liège sous son nom une société pour l'étude de la littérature néerlandaise. Le roi des Pays-Bas le chargea aussi d'une enquête sur la méthode pédagogique de Jacotot, au moyen de laquelle celui-ci, sans savoir le hollandais, l'avait enseigné néanmoins avec succès à Louvain (9). — Les événements de 1830 obli-

(8) *Magas. encycl.*, 1799, T. V, p. 386 ; 1800, T. I, p. 523-524.

(9) Le *Rapport* de Kinker accrût beaucoup la vogue de cette méthode, en lui gagnant de si puissantes protections, quoiqu'il ne lui fût pas absolument favorable. Une réponse aux réserves qu'il avait faites a été mise à la suite de la seconde édition donnée à Paris par un ami de Jacotot. Kinker, *Rapport sur la méthode de M. Jacotot, présenté au ministère de l'intérieur du royaume des Pays-Bas*, le 8 septembre 1826, 2^e édit., Paris,

gèrent Kinker à quitter la Belgique. Il retourna à Amsterdam, où il mourut en 1845, laissant un grand ouvrage inachevé, écrit en français, à Cocheret de la Morinière, pasteur et professeur de mathématiques, qui l'annota et le fit imprimer en deux volumes avec une biographie et un portrait de l'auteur. Cet ouvrage, *Le dualisme de la raison humaine, ou le criticisme de Kant amélioré*, tendait à un système d'inspiration panthéiste ; on y trouve mêlées des idées empruntées de Fichte, formité à des fins, il prétendait que cette théorie avait besoin déjà à se dégager du pur kantisme dans une dissertation hollandaise sur le beau (1826), où, s'il opposait à l'opinion de Voltaire, d'après laquelle le beau varie selon les pays, la théorie de Kant qui fonde l'universalité du jugement concernant le beau sur ce que nous saisissons le beau par un sentiment désintéressé (et sans nous représenter aucune fin) d'une conformité à de fins, il prétendait que cette théorie avait besoin d'être achevée par la considération du sens allégorique de la beauté, figure du monde spirituel. Le dualisme de la raison, développé dans son ouvrage posthume, n'est plus le dualisme de la raison spéculative et de la raison pratique. Il dit que ce dualisme-ci, qui apparaît chez Kant, résulte uniquement d'une limitation arbitraire de la valeur des catégories, de la limitation qui consiste à leur donner une moindre valeur pour les phénomènes internes que pour les phénomènes externes. Le véritable dualisme, celui qui tient à la nature de la raison humaine, est l'antinomie entre le déterminisme et le matérialisme, d'un côté, et, de l'autre, la liberté et le spiritualisme. De ce que ce dualisme oppose des termes relatifs à l'expérience, il faut conclure qu'on ne peut le résoudre qu'en s'élevant à la supposition d'un principe supérieur à l'expérience et qui ne peut être qu'un principe d'indifférence. Kinker allait ainsi rejoindre Schelling, mais il ne voulait voir dans l'« intuition intellectuelle » qu'une invention sophistique pour

1820 ; voy. aussi F. Buisson, *Nouveau dictionnaire de pédagogie*, 1911, article *Jacotot*, par Bernard Pérez.

échapper à la discipline du rationalisme critique et s'autoriser à prononcer des oracles ; de plus, il tenait pour suspect le système d'un auteur qui avait fini par assujettir sa philosophie à des dogmes théologiques. Il maintenait la religion et la philosophie séparées ; et s'il admettait qu'on employât celle-ci pour éclairer celle-là, il voulait qu'on prît garde à ne subordonner en rien la seconde à la première. — Contrairement à ce qu'on pouvait attendre, on ne voit pas que Kinker ait parlé dans son *Dualisme* du mémoire de D. de Tracy sur l'*Exposition* : il ne fait que critiquer ce que l'idéologue avait dit dans sa *Logique* sur les mathématiques, sur l'espace et sur le temps. Parlant de Villers, il lui reproche d'avoir mal jugé les matérialistes et les sensualistes français, et de n'avoir pas aperçu que leur philosophie, très cohérente, est exactement l'une des thèses d'une antinomie qui dérive du dualisme de la raison humaine. — « Nous ne nous occuperons pas plus longtemps du *Dualisme de la raison* ; cet ouvrage n'a pas été assez remarqué en France pour y avoir exercé une influence quelconque, et en tout cas il n'a rien pu apprendre à personne sur Kant. L'*Exposition* est la seule œuvre de Kinker qui doive maintenant nous occuper : c'est par elle seulement qu'il fut pour les Français un initiateur. Voici comment il entendait les faire entrer dans la *Critique*.

Nos facultés cognitives ne se sont exercées que lorsque nous avons reçu des impressions sensibles, mais ce n'est pas à ces impressions qu'elles doivent leur existence, elles sont originairement inhérentes à notre être. Ces facultés sont elles-mêmes une source de connaissances ; connaissances qui sont originaires, primitives, puisqu'elles dérivent de nos facultés originaires. Donc, bien que ces connaissances résident en nous avant nos impressions, nous ne les possédons vraiment, nous n'en prenons conscience qu'après que nos facultés ont été mises en action par les impressions. On les appelle connaissances pures, pour les distinguer des connaissances d'expérience.

Les connaissances d'expérience résultent à la fois des impressions et de l'exercice de nos facultés. Elles dépendent, par conséquent, des connaissances pures. Ce que nos connaissances d'expérience doivent à nos facultés de connaître, c'est précisément ce qui les fait connaissances, c'est la liaison, l'enchaînement, l'unité. En effet, « pour connaître, il faut concevoir, c'est-à-dire rassembler en un seul tout diverses perceptions » (10). Or, ce rassemblement, ne pouvant être dû aux perceptions ou impressions qui sont rassemblées, ne peut être effectué que par la faculté de connaître, qui est originairement en nous.

Les modes suivant lesquels notre faculté effectue ce rassemblement, cette réunion, résident aussi originairement en nous. La connaissance que nous acquérons de ces modes, de ces manières de concevoir, nous vient donc de notre faculté de connaître ; c'est une connaissance pure. La connaissance pure est à la connaissance d'expérience à peu près comme la connaissance du mécanisme d'un moulin est à la connaissance de la farine qu'il moud. Kinker développe, d'une manière assez confuse, cette comparaison de ce dont nous avons une connaissance pure à ce qui, dans un objet fabriqué, est l'effet de la machine qui l'a façonné, et de ce dont nous n'avons qu'une connaissance d'expérience à ce qui provient de la matière fournie à la machine.

Kinker passe, suivant le plan de la *Critique*, à l'examen des facultés cognitives : la sensibilité, l'entendement, la raison.

Nos impressions sensibles ne peuvent être que d'une manière conforme « au mode d'affectibilité propre à notre sensibilité » : elles sont toutes, nécessairement et sans exception, assujetties à « certaines règles ou lois constantes et invariables de cette faculté ». Ces « lois invariables que notre sensibilité ne peut transgresser..., qui déterminent constamment la manière dont nous sommes affectés », Kant les a découvertes en distinguant de la matière de nos perceptions leur forme.

(10) *Exposition*, p. 9.

Ces lois, ces manières d'être affecté, que Kant appelle formes, sont ce qui reste de nos perceptions, après que nous avons fait abstraction de tout ce qui, dans nos perceptions, est multiple et varié, et que Kant appelle matière. Or, ce qui reste invariablement perçu, c'est l'espace et le temps. Donc ces deux perceptions invariables sont les formes, les lois nécessaires de notre sensibilité,

On voit que, d'après Kinker, la *Critique* supposerait tout d'abord que nous avons des facultés constantes et que ce qu'elles imposent aux choses est également constant ; et elle en conclurait que *tout* ce qui, dans les choses, est constant, leur vient de nous. Nous avons déjà noté un argument semblable que Villers prêtait aussi à Kant. Il était aussi peu solide, quoiqu'il parût mieux commencer, partant de l'identité du sujet : puisque le moi est toujours le même, ce qu'il impose aux choses est toujours le même, est constant. — Mais à cela il faut répondre que si l'identité du sujet — sa fonction étant conçue suivant l'analyse d'Otto Liebmann qui a pu nous servir à élucider l'interprétation de Villers — est la condition de la perception de la constance dans les choses, elle est tout autant la condition de la perception de leurs variations. L'argument exposé par Villers et par Kinker, également faible chez l'un et chez l'autre, semblait aux philosophes français de leur temps être le nerf des preuves kantienne. Höffding, qui de nos jours l'a reproduit en le donnant encore pour tel, a reconnu cependant qu'il est sans force. « L'espace et le temps, dit-il, sont les formes de notre intuition : car de quelque espèce que soient les sensations, et à quelque degré qu'elles puissent changer, les relations d'espace et de temps sous lesquelles leur contenu se présente à nous, restent les mêmes ; un espace et un temps ne se modifient pas, de quelque façon qu'ils soient remplis... Les formes sont les éléments constants de l'expérience : de la constance on conclut précisément à l'ac-

tivité de la faculté de connaître. Mais cela n'est rien de plus et ne pourra jamais être qu'une hypothèse. » (11).

Cette interprétation très simple, mais qui fait de l'idéalisme transcendantal une théorie faible, n'est plus fréquemment suivie. On lui préfère celle suivant laquelle l'idéalité transcendentale de ces éléments se conclurait non pas de leur constance, du fait qu'ils sont dans toutes les choses ou appartiennent universellement aux choses, mais de ce que nous savons qu'ils appartiennent universellement aux choses. Une telle connaissance universelle, donc indépendante de l'expérience, est possible, pour Kant, si ce qui en est l'objet vient de nous, a en nous son origine, et elle n'est possible qu'à cette condition. « Nous ne connaissons *a priori* des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes. » Pour l'historien ou pour le commentateur, il s'agit de retrouver et de mettre en lumière la liaison que Kant a cru découvrir entre la possibilité de la connaissance *a priori* et l'origine qu'il a assignée à ce qui est ainsi connu, liaison qui lui a semblé permettre de conclure de l'une à l'autre. Comme nous l'avons observé, ce problème serait apparu assez nettement aux lecteurs de Villers, s'il ne l'avait pas enveloppé de considérations accessoires, sinon étrangères au kantisme.

Kinker, après l'argument que nous venons de discuter, fait un exposé de l'*Esthétique transcendentale*, qui ne diffère pas notablement de celui de Villers. Voyons maintenant son exposé de l'*Analytique*. (12)

Connaître, pour l'homme, c'est « être en possession de conceptions, ou perceptions composées, auxquelles nous rap-

(11) Hæffding, *Histoire de la philos. moderne*, trad. franç., T. II, p. 49-50.

(12) Cette partie de l'*Exposition*, qui concerne l'*Analytique*, est passablement embrouillée. Nous ne pourrions lui ôter ici cet aspect sans risquer de la rapporter inexactement. Plus loin, nous tenterons de préciser ce que Kinker a voulu dire, en tenant compte surtout de la manière dont son livre a été compris par les lecteurs français qui sont allés y chercher le système de Kant, puisque c'est ce que ceux-ci ont pensé de ce système, plutôt que ce qu'en a pensé Kinker, qu'il nous importe de savoir.

portons les perceptions simples et immédiates » ; c'est aussi posséder des « conceptions générales auxquelles nous rapportons d'autres conceptions ou bien les perceptions simples de la sensibilité » (13). Lorsque nous avons perçu plusieurs roses, nous rapportons la perception de chacune d'elles à la conception générale de rose. Mais la perception d'une rose est une perception composée des perceptions des parties de la rose : perceptions de la tige, des feuilles, etc. ; perceptions qu'il a fallu réunir en une seule perception de la rose. Cette réunion est l'ouvrage de l'entendement (14). L'entendement est la faculté de réunir des perceptions, de rapprocher les diverses perceptions partielles appartenant à un objet sensible (15). Cette liaison des parties est successive ; car nous ne pouvons ramener à la représentation d'un tout les parties dont il est composé, sans les parcourir successivement. Pour pouvoir saisir la série totale des perceptions successives des parties, il faut qu'à chaque passage d'une perception à une autre, chaque perception précédente se reproduise dans la pensée, il faut aussi que chaque perception reproduite soit reconnue comme étant la même que la perception précédente. Ainsi, le travail de l'entendement se fait au moyen de trois facultés : l'*imagination*, la *reproduction* ou *réminiscence*, et la *conscience*. L'*imagination* rassemble l'une après l'autre les perceptions diverses de la sensibilité ; la *réminiscence* en forme un tout, une perception composée simultanée ; « au moyen de la *conscience*, nous avons la conviction intime que c'est nous-mêmes qui éprouvons à la fois ces diverses sensations » ; c'est au moyen de cette troisième faculté que « naît la liaison de cette perception même [la perception composée simultanée] avec le

(13) *Exposit.*, p. 26.

(14) Dans le même alinéa, Kinker dit que c'est l'ouvrage de l'*imagination*. Il n'avait qu'une idée fort confuse du rapport que Kant voulait établir entre l'*imagination* et l'entendement. Daunou a été frappé de cette confusion ; nous verrons en quels termes il l'a notée.

(15) *Ibid.*, p. 27, 29.

sujet pensant, en qui elle a lieu ». (16). — L'entendement est aussi la faculté d'acquérir des concepts généraux. Outre que, dans la perception totale d'un phénomène, l'entendement en ramène les parties à l'unité, il ramène à l'unité divers phénomènes en les rangeant sous le concept général de l'espèce à laquelle ils appartiennent. « De sorte que, toujours réunissant, toujours généralisant, l'entendement parvient à se composer un tout, un système de connaissance. » (17)

Cette réunion, l'entendement l'opère conformément à sa manière propre d'agir. Il a ses lois dont il ne peut s'écarter, ses formes propres, de même que la sensibilité a les siennes. Il s'agit à présent de découvrir ces formes.

Ranger sous des concepts généraux des concepts particuliers, rapporter à certains concepts la diversité fournie par la sensibilité, c'est juger. « Les formes ou règles primitives de notre entendement doivent donc pouvoir se découvrir dans les formes du jugement, c'est-à-dire dans les diverses manières dont cette faculté active opère dans la formation d'un jugement. » (18) Nous ne pouvons connaître en elle-même cette faculté de notre âme, puisqu' « il nous est impossible de connaître la nature de notre âme, telle qu'elle est en elle-même et indépendamment de l'expérience que nous avons de ce qui se passe en elle ». Mais pour connaître la conformation d'un moule, il n'est pas nécessaire de le voir ; « il suffit de considérer la ...matière qui en a reçu l'empreinte, pour en conclure, avec toute certitude, que telle doit être la conformation du moule lui-même ». Avec la même certitude, nous pouvons affirmer que « les formes que nous présentent les jugements ou les opérations de notre entendement, sont exactement et nécessairement semblables aux formes naturelles et originaires de cette faculté de notre âme » (19).

(16) *Ibid.*, p. 29, 30 et 56. Par là Kinker a probablement voulu dire qu'il y a un rapport de condition à conditionné entre la conscience de l'identité de nous-mêmes et la recognition de nos perceptions.

(17) *Ibid.*, p. 31.

(18) *Ibid.*, p. 33.

(19) *Ibid.*, p. 34.

Puisque juger c'est subsumer sous un concept, la forme de tout jugement, la manière dont l'entendement juge, doit être déterminée par des concepts fondamentaux qui ont leur origine dans l'entendement et expriment ses propres formes. (20). Ici Kinker semble croire que Kant ait voulu faire dépendre, ou même dériver, de ces concepts ou catégories les formes logiques du jugement. Voici comment il explique cette dépendance entre les jugements catégoriques et la catégorie de substance, et entre les jugements hypothétiques et la catégorie de cause. Le jugement catégorique énonce un rapport de sujet à attribut. « L'entendement ne pourrait former ces jugements catégoriques, s'il ne contenait en lui-même une conception originaire, au moyen de laquelle l'attribut pût être conçu comme appartenant au sujet, en qualité d'être permanent ou substantiel. Cette conception pure de l'entendement est celle de *substance*, à laquelle répond, dans la relation, celle d'*attribut* » (21). Ce qu'il dit sur le jugement hypothétique est moins clair, mais semble assez signifier ceci : un jugement hypothétique contient deux propositions dont l'une sert de fondement à l'autre ; il énonce le rapport d'une chose, prise comme principe, à une autre qui en est la conséquence ; donc « l'énoncé des jugements hypothétiques ne contient pas autre chose que le rapport nécessaire entre la cause et l'effet » (22).

Ayant expliqué de cette façon la théorie des concepts et des catégories, Kinker aborde celle des principes de l'entendement pur, qui, dit-il, résultent « de l'application des lois de l'entendement aux formes de la sensibilité ». Mais il s'en faut de beaucoup que son résumé soit en proportion avec l'importance de cette seconde moitié de l'*Analytique* ; le peu qu'il en dit n'a rien qui doive nous y retenir. Nous nous arrêterons plus longtemps sur la question de savoir en quel sens Kant a voulu dire et par quelles raisons il a entendu

(20) *Ibid.*, p. 31-34 et 49.

(21) *Ibid.*, p. 44.

(22) *Ibid.*, p. 45.

prouver que le seul usage des catégories qui puisse nous conduire à des connaissances véritables est leur application aux choses sensibles. Avec les ouvrages de Kinker et de Villers nous possédons tout ce que les philosophes français, au commencement du dix-neuvième siècle, savaient sur ce point.

Chez Kinker nous voyons cette limitation expliquée de la manière suivante. Les catégories, sans les perceptions, sont vides et ne nous donnent aucune connaissance des choses. Même si elles valent pour les choses en soi, elles ne peuvent nous en faire rien connaître, parce que nous n'avons de ces choses aucune perception. « Dans un aveugle, par exemple, les catégories sont, comme dans ceux qui jouissent de la vue, propres à subsumer les perceptions de lumière et de couleur, à les réunir, à les concevoir ; mais à quoi lui sert cette aptitude, tandis qu'il ne peut acquérir les perceptions des objets éclairés et colorés ? Les catégories de l'aveugle sont, si l'on veut, des instruments qu'il ne peut employer, faute de matériaux » (23). — Villers avait moins que Kinker insisté sur cette raison que « les concepts sans les intuitions sont vides ». Il avait donné cet autre argument : les choses en soi ne se règlent pas sur notre faculté de connaître, elles sont indépendamment de nous ce qu'elles sont ; donc les catégories de notre entendement ne nous font rien connaître des choses en soi. Cet argument paraît tiré directement de la thèse de l'idéalisme transcendantal : « nous ne connaissons *a priori* des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes ». Si, en effet, les catégories, en tant qu'elles sont des éléments de la connaissance *a priori*, ne représentent rien de la chose connue qui ne lui vienne de nous, il s'ensuit que l'objet de la connaissance qu'elles fondent, la chose connue, n'est que ce qui peut dépendre de nous, se régler sur nos facultés, un phénomène. — Mais l'argument que Villers répète le plus souvent, et qu'il formule de plusieurs manières, est celui-ci : les catégories sont les formes de notre entendement, elles sont d'origine subjective ; donc elles ne

(23) *Ibid.*, p. 77.

sont, comme l'espace et le temps, rien d'autre que des lois subjectives de notre faculté de connaître, et ne valent, comme eux, que pour les phénomènes. — Dans toute la période que nous étudions, et même longtemps après, cet argument passera en France pour l'expression véritable de la théorie de Kant sur la valeur des catégories. Cousin, en l'attaquant, croira effacer les limites que Kant avait tracées à la spéculation. Jouffroy, en le développant, croira montrer par où le criticisme surpasse en rigueur la philosophie écossaise. Depuis, l'étude de la *Critique* a fait découvrir des raisons de douter qu'elle admette un tel argument. Sur elles s'appuie une autre interprétation, que nous allons indiquer, et grâce à laquelle on peut reconnaître de la justesse à l'objection de Cousin, sans devoir pour cela abandonner le criticisme en faveur du dogmatisme éclectique.

Les catégories sont les formes, les conditions de notre pensée ; nous ne pouvons rien penser sans les catégories. De quelque objet que nous parlions, nous le pensons sous ces formes, ou bien nous n'y pensons pas du tout. Les catégories, les concepts purs de l'entendement, constituent la « forme de la pensée d'un objet en général » (24). Les catégories sont donc les concepts de n'importe quel objet ; elles sont les concepts d'un objet en général (25), qu'il soit un objet d'une intuition sensible semblable ou non à la nôtre (elles sont dites les concepts de l'objet d'une intuition sensible en général (26)), ou qu'il soit un objet non-sensible (elles sont dites des concepts d'un objet transcendantal) (27).

Mais par les catégories seules, par la pensée pure, nous ne connaissons aucun objet, nous ne savons pas même s'il existe quelque objet. « *Penser un objet et connaître un objet,*

(24) *Crit. de la rais. pure*, Kehrb. p. 76 ; Trem., p. 90.

(25) Kehrb. p. 230 ; Trem., p. 258 ; *Crit de la rais. pratique*, trad. Barni. 1848, p. 352, 360.

(26) *Crit. de la rais. pure*, Kehrb. p. 670 ; Trem., p. 147, 2^e édit.

(27) Kehrb. p. 232 ; Trem., p. 261.

ce n'est pas la même chose. A la connaissance, en effet, appartiennent deux éléments : premièrement le concept, par lequel, en général, un objet est pensé (la catégorie), et secondement l'intuition, par laquelle il est donné » (28). Notre entendement n'étant pas intuitif, étant incapable de se donner à lui-même aucun objet réel, son objet doit lui être donné. L'intuition par laquelle quelque chose lui est donné est une intuition sensible ; donc « la pensée d'un objet en général ne peut devenir en nous connaissance, par le moyen d'un concept pur de l'entendement, qu'autant que ce concept se rapporte aux objets des sens » (29). Comme tout objet de notre intuition sensible est soumis aux formes de notre sensibilité (espace et temps), qui sont les formes des phénomènes, mais non celles des objets en général, ni, par conséquent, des choses en soi, les objets de notre connaissance ne sont que des phénomènes.

Ce n'est donc pas — contrairement à ce que Villers disait — parce que les catégories, qui sont les conditions nécessaires de la connaissance des objets, ont leur origine dans notre pensée, que notre connaissance objective ne porte que sur des phénomènes et non sur les objets tels qu'ils sont indépendamment de nous ; mais c'est parce que ces concepts, ne sont, à eux seuls, que la pensée d'un objet indéterminé, pensée qui, chez l'homme, ne peut devenir connaissance d'un objet déterminé qu'en recevant les déterminations de l'intuition sensible, c'est-à-dire en devenant connaissance d'un objet sensible, d'un phénomène soumis aux formes subjectives de notre sensibilité. — Quelques passages de la *Critique* permettent de préciser cette conclusion.

L'application des catégories à l'intuition se fait au moyen des schèmes transcendentaux, qui eux-mêmes résultent de l'ap-

(28) § 22, Kehrb, p. 669 ; Trm., p. 144, 2^e édit.

(29) § 22, Kehrb, p. 669 ; Trem., p. 145, 2^e éd. A proprement parler, l'intuition sensible ne donne pas l'objet comme objet, l'objectivité, mais seulement les déterminations sensibles, pures et empiriques, de l'objet, et, par les empiriques, l'existence de l'objet. L'objectivité, le concept d'objet, est un concept de l'entendement.

plication des catégories aux formes de l'intuition sensible. Ces schèmes sont donc les formes *a priori* de toute notre connaissance objective. Ils sont la « clef de l'usage des catégories », mais ils en sont en même temps la « condition restrictive » (30), puisque, n'étant que des déterminations de la forme de l'intuition sensible (permanence dans le temps, succession constante, etc.), ils ne conviennent qu'aux objets de cette intuition. Les objets de notre connaissance ne sont que des phénomènes, non parce qu'ils sont soumis aux catégories, mais parce qu'ils n'y sont soumis, et, par conséquent, ne sont objets de connaissance, qu'en étant soumis aux schèmes de ces catégories, donc aux formes subjectives de notre intuition sensible. Les connaissances *a priori* appelées principes de l'entendement sont fondées sur la possibilité de l'application des schèmes transcendentaux à tous les phénomènes. Par exemple, de cette application universelle de la représentation schématique de quelque chose qui succède toujours et nécessairement à autre chose, résulte cette connaissance que tout ce qui arrive suppose quelque chose à quoi il succède toujours et nécessairement, connaissance qui s'appelle principe de causalité. Le principe de causalité est une loi de succession, il n'est une connaissance que de ce qui est dans le temps, c'est-à-dire une connaissance des phénomènes. Il en est de même pour le principe de substance, qui est le principe de la permanence de ce qui change, et pour tous les autres principes. « Les principes de l'entendement pur... ne renferment pas autre chose que ce que l'on pourrait appeler le schème pur pour l'expérience possible » (31). Dès que nous faisons abstraction des schèmes, les principes perdent leur sens, nos connaissances s'anéantissent, mais les catégories sont « considérées dans leur sens pur » (32), elles prennent « un sens indépendant de tous les schèmes et beaucoup plus étendu » (33). « Les catégories dans la pensée ne sont pas bornées

(30) *Ibid.*, Kehrb., p. 174 ; Trem., p. 205.

(31) *Ibid.*, Kehrb., p. 222 ; Trem., p. 251.

(32-35) *Ibid.*, Kehrb., p. 148 ; Trem., p. 181

par les conditions de notre intuition sensible; elles ont au contraire un champ illimité; seule la *connaissance* de ce que nous nous représentons par la pensée, la détermination de l'objet, a besoin d'une intuition » (34). Le concept d'une *causa noumenon* « ne renferme aucune contradiction, c'est ce qu'on a prouvé d'avance par la déduction du concept de cause, en le faisant dériver entièrement de l'entendement pur, ainsi qu'en en assurant la réalité objective relativement aux objets en général, et en montrant ainsi qu'indépendant par son origine de toutes conditions sensibles, il n'est point nécessairement restreint par lui-même à des phénomènes (à moins qu'on en veuille faire un usage théorique déterminé), et qu'il peut s'appliquer aussi aux choses purement intelligibles » (35). Nous ne pouvons en faire un usage théorique, nous ne pouvons l'appliquer à une chose en vue de la connaître, sans l'entremise du schème de ce concept; car le concept pur ne nous « indique pas quelle détermination doit posséder la chose » (36) pour que ce concept lui convienne. Si nous faisons abstraction du schème de la catégorie de substance, par exemple, « si, dit Kant, je fais abstraction de la permanence (qui est une existence en tout temps) il ne me reste plus pour former le concept de la substance que la représentation logique du sujet, représentation que je crois réaliser en me représentant quelque chose qui peut seulement avoir lieu comme sujet (sans être prédicat de quelque chose) » (37); alors nous ne savons plus à quoi peut convenir ce concept de quelque chose qui ne peut être que sujet, nous ne savons plus l'appliquer à rien, nous ne savons même plus s'il existe quelque chose à quoi il corresponde. Pareillement, si nous faisons abstraction du schème de la causalité, ou représentation schématique de

(34) *Ibid.*, Kehrb, p. 681, note; Trem., p. 166, note. Ici nous citons Kant d'après une traduction plus claire qui se trouve dans : Delbos, *Phil. pratique de Kant*, p. 195, note.

(35) *Crit. de la rais. pratique*, trad. Barni, p. 217.

(36) *Crit. de la raison pure*, Kehrb, p. 149; Trem., p. 181.

(37) *Ibid.*, Kehrb, p. 226; Trem., p. 255.

quelque chose qui succède à une autre chose suivant une règle, il ne nous reste que la catégorie pure de causalité ou concept de quelque chose d'où on peut conclure l'existence d'une autre chose ; alors nous ne savons plus comment distinguer si telle chose est la cause de telle autre chose ou en est l'effet, ni à quoi se reconnaît la chose de laquelle il est permis de conclure à l'existence de telle autre chose (38).

Ainsi, admettant que la catégorie pure de causalité, séparée de toute intuition sensible, reste le concept d'une liaison dynamique entre deux choses hétérogènes, ou concept d'une synthèse permettant de conclure de l'existence de l'une à l'existence de l'autre, Kant a pu admettre, sans contredire sa théorie de la limitation de l'usage des catégories, le concept d'une chose en soi qui « affecte » la sensibilité, qui est la cause inconnaissable des sensations. C'est précisément parce que l'entendement conçoit une telle chose, que nous pouvons dire que notre connaissance est limitée. Le concept d'une chose en soi ou d'un objet purement intelligible est un concept limitatif, par lequel l'entendement limite la sensibilité et, par suite, notre connaissance, qui est toujours connaissance des choses sensibles. Kant se serait contredit, si, comme certains commentateurs le croient, il avait tenu la pensée pure pour essentiellement analytique. Vraisemblablement, il l'a tenue pour synthétique. « Grâce au caractère essentiellement synthétique en lui-même du concept de causalité, capable de souffrir l'hétérogénéité la plus extrême du conditionné et de la condition qu'il lie, le monde a à la fois une réalité empirique et une réalité transcendente, et les choses en soi qui constituent sa réalité transcendente peuvent être considérées comme les causes de sa réalité empirique » (39). — On risque d'être conduit à croire que, pour Kant, la pensée n'est qu'analytique et que, selon lui, après que nous avons fait abstraction de toute intuition, il ne reste plus

(38) *Ibid.*, Kehrb, p. 226 ; Trem., p. 255.

(39) Delbos, *Phil. prat. de Kant* p. 218.

que les formes logiques du jugement ; quand on considère, avec Riehl, ces formes logiques comme l'origine des catégories (40) et comme ne devenant catégories, c'est-à-dire concepts des divers modes de synthèses, que dans leur union avec l'intuition. S'il en était ainsi, c'est seulement dans cette union que le concept du rapport logique de sujet à prédicat deviendrait le concept du rapport dynamique réel de substance à accident, et que le concept du rapport logique de principe à conséquence deviendrait le concept du rapport dynamique réel de cause à effet. Et puisque la forme de notre intuition est le temps, ces rapports seraient, respectivement, le rapport d'accidents variables à une substance permanente et le rapport de changements à d'autres changements qu'ils suivent toujours et nécessairement ; rapports qui sont des liaisons de phénomènes analogues aux liaisons des concepts dans les jugements catégoriques ou dans les jugements hypothétiques (41). Une telle interprétation aboutit à assimiler entièrement la catégorie au schème : hors du schème la catégorie n'est plus rien ; seule la catégorie schématisée est catégorie (42). On ne voit plus ce que signifie la table des catégories ; il faudrait la supprimer, pour ne conserver que la liste des schèmes comme seuls éléments synthétiques de l'entendement et la table des fonctions logiques du jugement comme seules fonctions de la pensée pure. — Il est faux que, pour Kant, les catégories dans la pensée pure, séparées de l'intuition, ne soient rien, et qu'en supprimant la table des catégories on n'altérerait pas le sens de la *Critique*. Rappelons encore qu'en effet, chez Kant, la catégorie de substance est le concept de quelque chose qui n'existe que comme sujet et qui ne peut pas être prédicat ; qu'elle ne se réduit donc pas au concept logique de sujet, puisqu'un sujet logique peut devenir prédicat par conversion de la proposition dont il fait partie. Mais du concept de substance, de chose qui n'existe que comme sujet, on

(40) A. Riehl, *Der philosophische Kritizismus*, 2^e édit., 1908, p. 487.

(41) *Ibid.*, p. 423.

(42) *Ibid.*, p. 533.

ne peut conclure qu'il existe une telle chose, et la définition de ce concept ne nous dit pas non plus à quoi on reconnaît qu'une chose qui existe est une substance et non un accident. C'est pourquoi il faut avoir recours à l'intuition, ou, plus exactement, à la détermination de l'intuition correspondant à ce concept ou schème de ce concept, qui est la permanence. Pareillement, nous avons vu que la causalité, après abstraction de la succession, ne se réduit pas au rapport analytique de principe à conséquence; mais qu'elle est un rapport synthétique entre deux choses différentes, et qui pourtant est tellement nécessaire que l'existence de l'une entraîne l'existence de l'autre, d'une manière qui est analogue, non identique, à celle dont la vérité d'un principe entraîne la vérité de sa conséquence. Comme il n'y a rien dans ce concept de cause, ou de chose d'où on peut conclure à l'existence d'une autre chose, qui nous permette d'affirmer qu'il existe de telles choses ou qui nous indique à quoi reconnaître que des choses existantes sont liées de cette manière, il faudra, ici encore, avoir recours à l'intuition, à la succession régulière ou schème de la causalité; puisque ce n'est que dans l'intuition que l'existence d'une chose peut nous être donnée, et que ce n'est que par la régularité de leur succession que des choses d'une intuition soumise à la forme du temps manifestent une telle liaison.

Telles sont, croyons-nous, les principales raisons de penser que, chez Kant, les catégories ont par elles-mêmes une signification synthétique plus large que la signification plus déterminée qui leur vient de leur union avec la forme de l'intuition; union qui, tout en rendant possible leur usage en vue de la connaissance, limite cet usage aux objets soumis à cette forme de l'intuition, c'est-à-dire aux phénomènes.

Il est vrai que l'interprétation adoptée par Villers avait dans la *Critique* même des motifs de se produire, et que celle que nous lui opposons y rencontre quelques difficultés : l'une des plus grandes vient des déclarations de Kant sur la valeur des catégories par rapport à l'intuition intellectuelle ou sur la

portée de l'entendement humain comparée à celle d'un entendement intuitif. Nous nous bornerons à indiquer sommairement que si certains de ces passages paraissent favorables à l'interprétation de Villers, les autres confirment l'interprétation opposée, et à indiquer comment ils pourraient se concilier tous dans cette dernière.

Dans le chapitre sur la distinction des objets en phénomènes et noumènes, il est dit que les concepts de l'entendement ne sont que de simples formes de la pensée pour notre intuition sensible (43). Dans la *Déduction*, il est dit que ces concepts s'étendent même aux objets d'une intuition sensible différente de la nôtre (44). Ces deux passages se concilient par ce qui suit immédiatement celui de la *Déduction*. Les concepts sans l'intuition restent vides d'objets; donc, pour notre connaissance, ils ont seulement le « sens » et la « valeur » (45) que leur procure la seule intuition que nous ayons; mais, considérés en eux-mêmes, pour notre pensée pure, ils sont « affranchis de cette limitation », ils peuvent s'étendre aux objets d'une intuition sensible différente de la nôtre. Ainsi cette limitation de leur sens et de leur valeur peut être entendue de manière qu'elle n'empêche pas qu'ils en soient affranchis; semblablement, lorsque Kant dit que, par rapport à la connaissance qu'aurait un entendement intuitif, ces concepts « n'auraient plus de sens » (46), ou qu'ils « n'auraient plus aucune signification » (47) par rapport à une intuition intellectuelle, cela doit pouvoir aussi s'entendre d'une manière qui n'interdise pas d'affirmer que ces concepts « ont un champ illimité » (48), qu'ils s'étendent plus loin que l'intuition sensible (49), qu'ils peuvent « s'appliquer aussi aux choses purement intelli-

(43) *Crit. de la rais. pure*, Kehrb., p. 686 ; Trem., p. 264, 2^e édit.

(44) *Ibid.*, Kehrb., p. 670 ; Trem., p. 147, 2^e édit.

(45) *Ibid.*, Kehrb., p. 670 ; Trem., p. 147, 2^e éd.

(46) *Ibid.*, Kehrb., p. 668 ; Trem., p. 143, 2^e édit.

(47) *Ibid.*, Kehrb., p. 256 ; Trem., p. 285.

(48) *Ibid.*, Kehrb., p. 681, note ; Trem., p. 166, note.

(49) *Ibid.*, Kehrb., p. 234 ; Trem., p. 264.

gibles » (50), lesquelles sont les objets de l'intuition intellectuelle (51). Nous ne sommes pas obligés de croire que selon Kant les catégories soient des concepts qui ne conviennent aucunement à l'objet d'une intuition intellectuelle, c'est-à-dire que cet objet soit tellement discordant avec toute forme du jugement ou de notre pensée, tellement différent de tout ce qui peut être objet de notre pensée, que lorsque nous en parlons nous n'ayons rien dans l'esprit qui lui corresponde que son nom. Les catégories sont les moyens de synthèse que possède notre entendement discursif pour unifier une diversité en une représentation objective. Dans une intuition pure, les parties sont toujours représentées dans le tout, comme des limitations ou déterminations du tout; le tout n'y est jamais regardé comme le résultat, la somme des parties. Un entendement intuitif serait donc celui qui connaîtrait la liaison des parties de son objet par leur liaison avec le tout. Les catégories, qui sont les concepts de la liaison de parties avec d'autres parties, sont donc des moyens qu'un entendement intuitif n'emploierait pas; mais il ne s'ensuit pas que l'objet d'un tel entendement serait d'une nature totalement opposée à celle de l'objet en général de notre entendement pur (52). S'il en était autrement, Kant n'aurait pu dire que cet objet, la chose en soi, nous affecte, est la cause de nos impressions, ou que le concept de *causa noumenon* ne renferme aucune contradiction.

Il se peut que cette interprétation du criticisme ne le mette pas à l'abri de toutes les objections; mais déjà elle dissipe celles qu'a suscitées l'interprétation contraire, adoptée par Villers et qui est commune à la plupart des exposés populaires. Il n'est pas très certain que Kinker ait compris autre-

(50) *Crit. de la rais. pratique*, trad. Barni, p. 217.

(51) *Crit. de la rais. pure*, Kehrb., p. 686; Trem., p. 264, 2^e édit.

(52) Voyez une opinion analogue dans P. Charles, *La métaphysique du kantisme*, *Revue de philosophie*, 1913, p. 261, et une opinion adverse dans Norman Kemp Smith, *A commentary to Kant's critique of pure reason*, 1918, p. 291.

ment que Villers la théorie de Kant sur la valeur des catégories et les limites de la connaissance, et il ne paraît nullement que son *Exposition* ait jamais fait soupçonner aux philosophes français que cette théorie pût être comprise autrement. Kinker s'était uniquement proposé de résumer la *Critique*, sans en discuter les difficultés : son ouvrage était un abrégé plutôt qu'un commentaire. C'est sans doute ce qui l'avait fait paraître plus exact que celui de Villers, mais c'est aussi à cause de cela qu'il a perdu beaucoup de son intérêt dès que la *Critique* elle-même a été traduite. Ce caractère de simple abrégé est encore plus marqué dans la partie qui concerne la *Dialectique* et la *Méthodologie*, aussi n'y trouvons-nous que peu de pages à signaler. Le résumé de la *Dialectique* a servi à faire connaître en France les preuves des thèses et des antithèses des antinomies, ainsi que la solution critique de ce conflit, que Villers avait trop négligées. Il a encore été utile en ce qu'il expliquait avec assez de détails le chapitre de Kant sur les *paralogismes de la psychologie rationnelle*. C'est d'après ces pages que Maine de Biran a connu la critique kantienne des arguments relatifs à la substantialité de l'âme et l'a comparée à sa propre théorie. Elles conservent donc une importance particulière dans l'histoire de la philosophie française, et il y a lieu d'en rappeler les idées essentielles.

La psychologie empirique fait l'analyse de nos facultés, mais elle ne nous apprend rien de la chose à laquelle elles appartiennent. Elle est la science de la pensée et non de l'être qui pense. La psychologie rationnelle est la métaphysique de l'âme; mais une telle métaphysique est illusoire. Ses preuves ne sont que des paralogismes. Elles n'ont pour fondement que l'aperception du moi, qui n'est que la conscience qui accompagne toutes nos pensées, et qui, séparée de nos pensées, reste vide et « n'offre plus qu'un je ne sais quoi d'obscur et d'indéfinissable » (53). La psychologie rationnelle ne peut donc rien conclure relativement à ce qu'est « indépendamment de ses

(53) *Exposition*, p. 96-97.

perceptions et de ses pensées, ce *moi* qui sent, qui pense, et qui a la conscience de son sentir et de son penser » (54).

Voici comment nous arrivons à commettre le paralogisme de la substantialité, premier paralogisme de toute cette prétendue métaphysique de l'âme. Chacun de nous a la conscience de rester constamment le même, d'être toujours le même *moi*, malgré les variations incessantes de son état intérieur. Il en résulte que nous nous regardons comme un sujet qui ne peut devenir à son tour prédicat, et, par suite, comme une substance. Ainsi nous considérons nos pensées comme des attributs dont le moi est *substantiellement* le sujet. Nous prenons le moi pour un sujet *inconditionnel* et non pour la simple *idée* d'une substance pensante (55). Mais légitimement, tout ce que nous pouvons dire de l'être pensant, c'est qu'il pense, et « nous ne faisons par là qu'exprimer un de ses attributs, sans déterminer en aucune manière ce qu'il est effectivement en lui-même. Considérons-nous la pensée comme attribut ou prédicat de l'être pensant, et celui-ci comme sujet de ce prédicat, alors certainement l'être pensant, notre âme, est le sujet logique dont la pensée est le prédicat ; et comme nous ne savons absolument rien de l'âme, dépouillée de l'attribut de la pensée, il est vrai que nous ne pouvons non plus la concevoir comme prédicat d'un autre sujet » (56). Elle ne doit être, pour nous, qu'une substance logique; la substance réelle nous reste inaccessible. La catégorie de substance ne nous conduit à aucune substance réelle que par la permanence, qui, n'étant qu'un phénomène dans le temps, ne nous présente qu'une substance phénoménale, dont la réalité n'est que subjective (57).

Le moi dans la pensée est toujours simple et identique, « mais il n'en résulte aucunement que, séparé de la pensée (et c'est de quoi il est ici question), ce moi soit en effet une

(54) *Ibid.*, p. 104.

(55) *Ibid.*, p. 94-95.

(56) *Ibid.*, p. 101.

(57) *Ibid.*, p. 102.

substance simple ». Conclure de la simplicité et de l'identité du moi à une substance simple et identique, c'est commettre les paralogismes de la simplicité et de la personnalité.

Le paralogisme de l'idéalité du rapport extérieur consiste à conclure que l'existence de notre âme est seule certaine et que l'existence des choses extérieures est douteuse, de ce que nous n'avons une perception immédiate que de nous-mêmes et que nous concevons les choses seulement comme causes de nos perceptions (58). Il y a là paralogisme, puisque, d'une part, tout ce que nous connaissons de notre âme, aussi bien que des objets extérieurs, n'est que phénomène, représentation, et que, d'autre part, il n'est pas du tout certain que nous conserverions la conscience de nous-mêmes, si nous cessions de nous représenter des objets comme existant hors de nous. Nous ne nous concevons que comme existant avec notre corps. « Pourrais-je exister comme être purement intellectuel, c'est-à-dire en cessant d'être homme et d'appartenir en partie à ces objets extérieurs ? C'est là ce qu'il m'est impossible de savoir » (59). Le problème de l'action réciproque de deux choses aussi différentes que l'âme et le corps, se ramène à celui de l'action réciproque de deux choses sensibles, lequel est de même nature que celui de l'action réciproque de deux choses occupant deux parties de l'espace ; puisque nos pensées se succèdent dans le temps et que nous pensons toujours en un lieu. Notre âme se présente à nous dans les mêmes formes de connaissance que notre corps. Nous ne pouvons savoir ce qu'elle est en elle-même, au delà de la perception que nous en avons (60).

Kinker, comme on peut le constater dans notre analyse, n'est pas arrivé à expliquer nettement le dernier paralogisme. C'est le contraire qui eût été extraordinaire : en ce point de la *Critique*, le problème du rapport de l'âme et du corps se

(58) *Ibid.*, p. 103.

(59) *Ibid.*, p. 100.

(60) *Ibid.*, p. 106.

complique de la *réfutation de l'idéalisme*, qui, à elle seule, a souvent embarrassé les commentateurs de Kant. — Il est aussi à remarquer qu'en quelques endroits de son *Exposition*, Kinker semblait dire qu'il est légitime de conclure à la réalité d'une substance pensante, si l'on entend ce concept de substance de la même manière que lorsqu'on l'applique aux phénomènes externes. Or, que les catégories s'appliquent pareillement aux phénomènes internes et aux phénomènes externes, ce n'est peut-être pas précisément l'opinion de Kant (61), et c'est même ce que Kinker, dans son *Dualisme*, lui reprochera d'avoir nié.

Pour la raison que nous avons dite, il n'y aurait pas d'intérêt à analyser le reste de l'*Exposition*. Nous devons maintenant revenir aux réflexions qu'elle a suggérées à Destutt de Tracy.

Nous l'avons noté, D. de Tracy fut le premier à douter que ses objections atteignissent le propre système de Kant. S'il paraît aujourd'hui indéniable qu'en effet la plupart n'y parviennent pas, il faut considérer par là — afin de voir dans son mémoire autre chose que des faiblesses — dans quel éloignement de la pensée kantienne l'esprit des idéologues avait coutume de s'exercer, et ainsi estimer l'effort accompli par ceux d'entre eux qui ont tâché de la comprendre et de l'apprécier.

(61) Voici comment l'opinion de Kant a été expliquée par V. Delbos : « Les états internes sont incapables de fournir par eux-mêmes un objet durable. Dans ce que nous appelons âme tout varie à chaque instant, rien n'est fixe, sauf peut-être, si l'on y tient, le moi, qui n'est simple que parce que la représentation en est sans contenu. Aucune connaissance synthétique *a priori* n'est possible à partir du concept d'un être pensant. Au contraire, les phénomènes externes ont quelque chose de permanent qui soutient les déterminations changeantes et qui rend possible l'usage des concepts synthétiques *a priori*. Il y a une grande différence à cet égard entre les états internes et les objets externes, bien que ce soit de part et d'autre des phénomènes. Ainsi Kant déclare impossible tout usage du principe de substance pour la connaissance des états internes, non pas seulement l'usage transcendant, qui est en général, et pour toute connaissance, illégitime, mais même l'usage immanent qui convient au contraire parfaitement aux phénomènes externes. » V. Delbos, *Sur la notion de l'expérience dans la philosophie de Kant* ; *Bibliothèque du congrès international de philosophie*, Paris, 1902, p. 376-377.

D. de Tracy aborde la théorie de la sensibilité, et, tout en reconnaissant que « cette observation n'est pas d'un intérêt majeur » (62), trouve que Kant a donné de la sensibilité une analyse fausse en ce qu'elle caractérise cette faculté par la passivité et fait de l'activité le privilège de l'entendement. Il affirme que notre sensibilité est active, parce qu'il a constaté que, pour percevoir, il nous faut nous rappeler des sensations passées, et que nous ne pouvons pas même avoir conscience d'une impression dont notre attention soit entièrement distraite. Il ajoute qu'il est absurde de tenir, en même temps, la sensibilité pour une faculté passive et pour une source de perceptions pures (63).

Victor Cousin, qui déclarait profitable la lecture de ce mémoire de Destutt de Tracy, paraît en avoir retenu ces objections, qu'il a développées au moyen d'idées empruntées à Maine de Biran. « Sans l'attention, dit-il, et par conséquent sans l'activité volontaire, les sensations passent inaperçues dans la conscience; elles sont comme si elles n'étaient pas. La conscience en général est inséparable de l'activité; l'énergie de l'une semble s'accroître ou diminuer avec l'autre » (64). « Kant a eu tort de ne voir l'activité que dans l'entendement. En effet, la sensibilité, pour porter toutes les notions que Kant lui attribue, doit contenir déjà un élément actif... » (65). Cousin savait qu'il faut distinguer de l'activité volontaire la spontanéité que Kant réserve à l'entendement et refuse à la sensibilité; il la définissait simplement une activité qui, sans être volontaire, a son principe en elle-même. Mais tout en lui accordant que la spontanéité et la volonté sont deux choses distinctes, Cousin donne à Kant deux fois tort, d'abord pour n'avoir pas étendu cette spontanéité à toute la conscience, ensuite pour avoir négligé le rôle que joue la volonté dans la

(62) *De la métaph. de Kant*, p. 550.

(63) *Ibid.*, p. 558-559 et 573.

(64) V. Cousin, *Philos. de Kant*, cours de 1820, édit. de 1842, p. 372.

(65) *Ibid.*, p. 154.

formation de nos connaissances (66). — Bien que Cousin ait quelquefois marqué une différence entre l'étude psychologique de la formation de nos connaissances et l'étude du rôle des éléments *a priori* dans l'expérience, on voit qu'il lui est arrivé aussi de confondre ces deux ordres de recherches (67). Quant à D. de Tracy, il affirme qu'une vraie critique de la raison ne pourrait être qu'un traité d'idéologie (68). Pour découvrir les lois que nos facultés ne peuvent transgresser, il n'y a pas d'autre moyen, selon lui, que l'observation de notre organisation mentale ou physique. Cette méthode, D. de Tracy le dit, Kant la rejette parce qu'elle ne conduit qu'à des vérités empiriques. La connaissance que nous prendrons de nos facultés par l'examen de nos actes, ne sera jamais une de ces connaissances pures « dont on veut nous illuminer » (69). D. de Tracy a donc entr'aperçu ce que Kant n'a pas voulu faire et pourquoi il ne l'a pas voulu; mais il n'est jamais entré dans son esprit qu'il fût possible de faire autre chose, c'est ce que ses observations sur l'*Analytique* révèlent aussi bien que celles qui précèdent.

Les deux actes dont l'ensemble constitue ce que Kant, au dire de Kinker, appelle entendement, l'acte de rassembler en une perception d'un objet la diversité des impressions qui se

(66) *Ibid.*, p. 83 et 154.

(67) Il est évident que les analyses psychologiques que D. de Tracy et V. Cousin auraient voulu trouver dans la *Critique* sont étrangères au problème que Kant s'était posé. Les rapports que la psychologie recherche entre certains phénomènes, entre l'attention et la perception, par exemple, ainsi que ceux qu'étudient les sciences de la nature, sont toujours des spécifications des rapports universels et nécessaires (rapports de succession, de causalité, etc.) que notre sensibilité et notre entendement imposent aux phénomènes. Il semble donc qu'aucun d'eux ne soit ce rapport de dépendance des phénomènes à l'égard de notre sensibilité et de notre entendement, grâce auquel, selon la philosophie transcendente, les phénomènes se trouvent liés entre eux suivant ces rapports universels et nécessaires, et dont cette philosophie entreprend de démontrer qu'il est le fondement de la possibilité de savoir *a priori* que les phénomènes sont ainsi liés entre eux. Kant n'aurait-il pas commis un cercle vicieux, s'il avait prétendu expliquer par des phénomènes psychologiques et par leurs rapports de succession et de causalité la conformité des phénomènes au temps et à la causalité ?

(68) *De la métaph. de Kant*, p. 569.

(69) *Ibid.*, p. 572.

rapportent à cet objet et l'acte de séparer, d'abstraire de plusieurs objets une qualité commune, pour former un concept qui les comprend tous, sont deux actes contraires dont une analyse plus approfondie, selon l'opinion de D. de Tracy, aurait découvert la racine commune dans l'action de juger, qui est l'action de sentir la convenance ou la disconvenance d'une perception avec une autre. Il croit voir que dans le livre de Kinker le jugement est exclusivement la conception, ou action de former des concepts; il regrette qu'il n'y soit jamais question du jugement proprement dit (70).

En se reportant à la *Critique*, D. de Tracy aurait peut-être constaté que cette omission est imputable à Kinker plutôt qu'à Kant. Kant a non seulement affirmé que penser, et non pas sentir, c'est juger; mais encore il a montré, dans la *Déduction transcendentale* (§ 19), pourquoi il fallait, à son avis, tenir pour insuffisante la même définition du jugement que D. de Tracy recevait de la tradition empiriste, et il a proposé une nouvelle théorie du jugement. Celle-ci repose sur la distinction des jugements de perception et des jugements d'expérience, distinction qui, il est vrai, est expliquée surtout dans les *Prolégomènes*, et sur laquelle on risque de commettre une erreur que nous indiquerons plus loin, si on ne la rapproche des preuves des *principes de l'entendement pur*. Ici nous devons donc reconnaître qu'il n'était pas facile à D. de Tracy de discerner tout cela.

Il croyait découvrir que toute la théorie kantienne de la connaissance était dominée et faussée par cette idée : nous avons un fonds de connaissances que nous ne devons qu'à notre faculté de connaître et sans lesquelles nous ne pourrions pas connaître les objets sensibles. Ces connaissances étant plus générales que la connaissance de ces objets que nous leur soumettons, la théorie de Kant, pour D. de Tracy, revient à affirmer que nous ne pouvons juger d'aucune chose particulière que d'après un concept plus général, comme si nous ne

pouvions juger qu'une saveur est douce qu'en la rapportant au concept général de douceur (71). Il conteste que nous possédions deux sortes de connaissances, les unes dérivant uniquement de nos facultés, les autres de l'expérience. « Le moulin tout seul ne fait pas plus de la *farine pure*, que le grain tout seul de la *farine d'expérience*. Il faut absolument le concours de tous deux pour faire de la *farine réelle* » (72). Il voit bien que Kant l'accorde en disant que nous ne possédons aucune connaissance avant que l'expérience ait mis en action notre

(71) *Ibid.*, p. 561, 569. Cette objection se rencontre souvent dans les écrits des empiristes. Voici le tour que lui donne Huxley, dans son livre sur Hume (p. 69 de la trad. Compayré) : « Les *métaphysiciens purs* s'efforcent de fonder le système de la connaissance sur de prétendues vérités universelles et nécessaires, ils affirment que l'observation scientifique est impossible, à moins que ces vérités ne soient déjà connues ou supposées : ce qui, aux yeux de ceux qui ne sont pas des *métaphysiciens purs*, est une affirmation beaucoup plus hardie que ne le serait celle du physicien qui prétendrait que la chute d'une pierre ne peut être observée, tant que la loi de la gravitation n'est pas présente à l'esprit de l'observateur. » Valette, resté fidèle à l'idéologie pendant que l'éclectisme triomphait, attaquait pareillement la théorie rationaliste professée par Cousin, d'après laquelle nous ne comprendrions les rapports des quantités concrètes que parce que nous comprenons les rapports des quantités abstraites, nous ne saurions que 2 arbres et 2 arbres sont 4 arbres que parce que nous savons que 2 et 2 sont 4. (Valette, *De l'enseignement de la philosophie à la faculté des lettres, et en particulier des principes et de la méthode de M. Cousin*, Paris, 1828, p. 31-32). Il précisait lui-même que Cousin n'a pas voulu dire que l'homme possède des connaissances abstraites avant qu'il ait acquis des connaissances concrètes, mais que l'intelligence des choses concrètes, toute la lumière dont est susceptible notre connaissance des choses, a sa source dans l'aperception de certaines vérités abstraites et générales. Cette théorie, ainsi entendue, ne lui en paraissait pas moins erronée ; il opposait à Cousin l'opinion nominaliste selon laquelle nous apercevons des rapports seulement entre des termes individuels ou sous des expressions générales, et, sous les expressions générales, nous ne faisons qu'apercevoir encore ce que nous avons aperçu dans les faits individuels et concrets (p. 35, 39). — La théorie défendue par Cousin ressemblait à celle de Fénelon que Villers avait rapprochée de l'apriorisme de Kant ; et Valette, pour critiquer l'enseignement de Cousin, se servait des objections que Portalis avait faites au kantisme, que nous verrons plus tard. Lorsque Taine, tâchant de relever l'idéologie du discrédit où l'école de Cousin l'avait jetée, reprochera à cette école éclectique de n'avoir pris, auprès des philosophes allemands, que le goût des expressions abstraites, des généralités vagues, et le dédain des exemples particuliers et des petits faits précis ; lorsqu'il soutiendra que nous saisissons dans les faits particuliers et contingents des vérités universelles et nécessaires, il ne fera que développer à sa manière les critiques de Valette. Taine, *Philos. classiques*, p. 222, 239, 162 et suiv.

(72) *De la métaph. de Kant*, p. 568,

faculté de connaître; mais il croit que dès qu'on accorde cela, on ne peut plus affirmer l'existence de connaissances pures.

Quoiqu'il conteste l'existence des perceptions pures et des formes *a priori* de la sensibilité, D. de Tracy convient que nous ne connaissons les choses que comme elles nous apparaissent et que nous ne pouvons rien savoir de ce qu'elles sont en elles-mêmes et indépendamment de nous. Il se peut, ainsi, que les choses qui nous apparaissent dans l'espace et le temps n'y soient pas en elles-mêmes; « tout cela est hors de doute, conclut-il, et ne vaut presque pas la peine d'être dit ».

Par ces observations sur l'*Esthétique* et sur l'*Analytique*, on devine assez celles qu'il a pu faire sur la *Dialectique* pour que nous nous dispensions de les rapporter. Il traite, en effet, du raisonnement de la même manière que du jugement. Enfin, il avoue qu'il n'a pas mieux réussi à saisir ce que les kantien entendent par « idées de la raison » que ce qu'ils entendent par « formes de la sensibilité » ou par « concepts de l'entendement pur ». Il se demande « ce qui se passe dans le cerveau de l'homme qui emploie de telles expressions » (73), et il lui « semble manifeste qu'en disant de telles choses on ne se comprend pas soi-même » (74).

Nous avons dit que D. de Tracy attribuait à l'*Exposition* le mérite d'être exacte et de répandre sur toute la *Critique* autant de clarté que celle-ci lui en paraissait susceptible. Nous venons de voir à quelles lueurs cette clarté se réduisait, en réalité, dans son esprit. Rarement elle brilla davantage dans l'esprit des autres lecteurs français, en ce temps : le livre de Kinker ne permit qu'à bien peu d'entre eux de mieux apprécier le criticisme. Pour l'exactitude, D. de Tracy en jugeait sans doute à ce que l'auteur s'était appliqué le plus souvent à l'exactitude littérale; mais précisément parce que l'*Exposition*

(73) *Ibid.*, p. 588.

(74) *Ibid.*, p. 592.

avait été faite de cette façon, elle conservait, presque toujours, leur obscurité aux passages de l'original qui avaient le plus besoin d'être expliqués. Kinker aurait mieux servi la doctrine qu'il voulait propager, si, au lieu de la présenter en abrégé dans les termes de la *Critique*, il avait essayé de se faire comprendre en communiquant les raisons de l'intérêt qu'il y prenait, en disant quels progrès il estimait qu'elle faisait réaliser sur les philosophies antérieures; en un mot, il aurait mieux réussi à faire voir la *Critique* comme il la voyait, s'il s'était moins effacé lui-même. Avec le procédé qu'il avait adopté, son résumé de l'*Analytique transcendentale*, ou théorie de l'entendement, ne pouvait que laisser beaucoup à désirer. Pourtant, en y regardant de près, on pouvait y découvrir l'indication d'une interprétation autre que l'interprétation psychologique, qui assurément s'y trouvait favorisée. Il était possible d'y remarquer, et nous montrerons qu'on y a remarqué en effet, que Kinker désignait du même nom d'*entendement* deux choses différentes ou, si l'on veut, deux aspects différents d'une même chose. Essayons, pour dévoiler cette ambiguïté, de bien distinguer les deux sens confondus sous ce même mot.

Kinker appelle d'abord entendement la faculté de penser, de juger, de concevoir, de rassembler (au moyen du jugement) les diverses données de la sensibilité en des perceptions, et celles-ci en une représentation d'un système unique de leurs objets, c'est-à-dire en une connaissance de la nature. Mais plus loin, et cela apparaît dans l'analyse que nous avons faite de son livre, il traite de l'entendement comme faculté de notre âme, de l'entendement tel qu'il est en lui-même, ou plutôt — puisqu'il dit aussi que nous ne pouvons pas savoir si, dans la réalité en soi, nous sommes une âme, un être substantiellement un et personnel — il traite de ce qui, dans la réalité en soi, est le fondement de notre moi, de l'unité de notre conscience et de l'entendement tel qu'il l'avait d'abord défini. Voici le raisonnement qui, semble-t-il, eût pu l'autoriser à parler de l'entendement en ce second sens. L'unité de la conscience de

soi, les formes du jugement, ne dérivant pas des données de la sensibilité, ne pouvant se ramener à la sensation ni à aucun autre phénomène, doivent avoir leur origine directement dans la réalité en soi, de même que le divers empirique des sensations y a la sienne; puisque, pour Kant, tout ce qui apparaît à notre conscience procède, en définitive, de la réalité absolue mais inconnaissable, et qu'ainsi le monde des phénomènes repose sur le monde des noumènes. Ce sont ces conditions nouménales de la conscience de soi, de l'entendement et de ses concepts, que Kinker se représente comme le moule qui imprime sa propre forme à la matière qui le remplit. Ces conditions sont inconnaissables, et cependant on peut affirmer que ce sont elles qui font que tout ce qui apparaît à notre conscience empirique se trouve conforme aux concepts de l'entendement; car, d'après Kinker, de même que l'on conclut de la forme de la cire à la forme du cachet ou du moule que l'on n'a jamais vus, il faut conclure des formes des opérations conscientes de l'entendement, des formes du jugement, aux formes de ses opérations inconscientes et inconnaissables.

Cette théorie des deux sortes d'opérations de l'entendement, ou ce double sens du mot « entendement », devait échapper à beaucoup de lecteurs de l'*Exposition*. Kinker avait passé trop rapidement sur ces opérations qui sont, dans cette théorie, les conditions nouménales de la forme de l'expérience, et il ne les avait pas assez nettement distinguées des opérations de l'autre sorte. Il faut dire aussi que même quand on a retracé plus explicitement cette distinction, comme nous venons de le faire, on n'y aperçoit qu'une hypothèse de nature à faire douter qu'aucune preuve suffise jamais à la confirmer. Nous ne voyons pas qu'elle ait été exposée de nouveau en France, du moins dans les écrits publiés avant que Barchou de Penhoën eût donné, en 1836, son *Histoire de la philosophie allemande depuis Leibniz jusqu'à Hegel*, où il paraît qu'il devait à Villers et à Kinker à peu près tout ce qu'il savait sur

la *Critique de la raison pure* (75). Il se sert des mêmes comparaisons que Kinker, pour expliquer, presque de la même manière, que Kant attribue à l'entendement deux fonctions, l'une consciente et l'autre inconsciente, et, comme Kinker encore, il confond ces fonctions presque aussitôt qu'il les a distinguées.

L'interprétation commune à Kinker et à Barchou de Penhoën pouvait s'appuyer sur quelques passages de la *Critique*, elle ressemble à des interprétations soutenues par quelques commentateurs modernes, et une confusion analogue à celle que nous venons de rencontrer a été reprochée par certains d'entre ces derniers à Kant même. C'est ce que nous nous proposons maintenant de montrer. Mais il est nécessaire que nous précisions auparavant quel besoin l'idéalisme kantien semble avoir de l'hypothèse qu'on lui a prêtée. Pour cela il est bon de savoir tout d'abord que Barchou de Penhoën, dans son *Histoire* — dont nous reproduirons plus loin les passages relatifs à cette hypothèse —, différerait de Kinker en ce qu'il s'était abstenu de dire (mais aussi de nier) que, pour Kant, la fonction de l'entendement cachée à notre conscience et par laquelle il impose ses propres lois aux phénomènes s'exerçât dans le monde des noumènes. C'est que peut-être il lui paraissait peu croyable que le criticisme, qui prohibe toute spéculation sur la nature des noumènes, fût lui-même le résultat d'une

(75) Barchou de Penhoën jouissait d'un certain renom dans les milieux littéraires. Il avait été l'un des premiers rédacteurs de la *Revue des Deux-Mondes*, dans laquelle il avait publié des articles sur Fichte, sur Schelling, sur Ballanche et sur diverses questions. Il eut contre lui l'école éclectique (sur ce point voy. l'article *Barchou de Penhoën*, par F. Picavet, dans la *Grande encyclopédie*). Balzac raconte, dans *Louis Lambert*, qu'au collège de Vendôme il avait été un de ses condisciples, et il dit de lui : « Naguère officier, maintenant écrivain à hautes vues philosophiques, Barchou de Penhoën n'a démenti ni sa prédestination, ni le hasard qui réunissait dans la même classe, sur le même banc et sous le même toit, les deux seuls écoliers de Vendôme de qui Vendôme entende parler aujourd'hui. Le récent traducteur de Fichte, l'interprète et l'ami de Ballanche, était occupé déjà, comme je l'étais moi-même, de questions métaphysiques ; il déraisonnait souvent avec moi sur Dieu, sur nous et sur la nature. Il avait alors des prétentions au pyrrhonisme... » *La Comédie humaine*, édit. de 1846, T. XVI, p. 121.

spéculation de cette sorte, et que son auteur, pendant qu'il affirmait qu'on ne peut rien connaître du monde des noumènes, prétendit en connaître quelque chose. — Faisons abstraction de la différence entre Kinker et Barchou de Penhoën, retenons seulement l'essentiel de leur interprétation commune, et l'hypothèse qu'ils croyaient voir chez Kant, qui consiste à attribuer un double rôle à l'entendement, pourra s'exprimer ainsi : 1^o La fonction de l'entendement (ou de la pensée) est de penser, c'est-à-dire de juger, et, en soumettant les données sensibles aux formes du jugement, de les lier en des représentations d'objets, suivant ses concepts originaux ou catégories, pour s'élever ainsi à la connaissance de la nature; 2^o l'entendement possède de certaines formes qui lui sont originellement propres — mais qui ne sont ni des concepts, ni des jugements, ni rien dont nous puissions avoir conscience, ni même rien qui ait sa place dans l'inconscient dont s'occupe la psychologie — et qui font que toutes les impressions qui naissent dans notre conscience, claire ou obscure, s'y trouvent produites telles qu'elles doivent être et dans l'ordre qu'elles doivent avoir pour qu'elles soient soumises (par l'autre fonction de l'entendement, désignée en premier lieu) aux formes du jugement, aux concepts, ou, plus exactement, aux principes *a priori*, et puissent ainsi constituer, avec ces concepts purs et ces principes qui ne sont en eux-mêmes que des connaissances formelles, la connaissance de la nature. En un mot, dans cette théorie des deux fonctions de l'entendement, la fonction que nous avons définie en second lieu consiste à faire que ce qui est donné à l'autre soit tel que cette autre fonction puisse s'exercer sur ce donné. Si l'une consiste à appliquer des concepts, les catégories, aux données sensibles, l'autre consiste à faire que les données sensibles soient telles que les catégories leur soient applicables.

Comment peut-on être amené à penser que l'idéalisme transcendantal a besoin de supposer à l'entendement cette

seconde fonction ? (76) Nous croyons que c'est par une difficulté qui apparaît clairement quand on la considère dans l'exemple du concept de cause, difficulté dont nous avons déjà vu un aspect. Parce qu'il convient ici de la traiter d'une manière un peu différente, nous devons la présenter de nouveau, en prenant toujours le même exemple.

Le concept de cause, appliqué aux phénomènes, est le concept d'un phénomène A après lequel arrive nécessairement un autre phénomène B qui est toujours le même, c'est-à-dire toujours semblable à celui qui est arrivé (ou arrivera) chaque fois que le phénomène A est arrivé (ou arrivera). Du phénomène A nous ne savons rien *a priori*, si ce n'est ce que nous venons d'en dire. Du phénomène B nous ne savons rien *a priori*, si ce n'est que tout phénomène, tout ce qui arrive, est un tel phénomène, arrive chaque fois qu'un certain autre phénomène arrive. « Tout ce qui arrive (commence d'être) suppose quelque chose à quoi il succède, d'après une règle » (77).

Si nous ne percevions aucun phénomène A, aucune succession régulière, notre concept de cause resterait vide et sans application. Mais pour percevoir une succession régulière, pour percevoir que le phénomène qui suit un certain autre phénomène est semblable à celui qui, une autre fois, l'a suivi, il ne suffit pas que des sensations quelconques nous soient don-

(76) Nous continuerons de l'appeler seconde fonction, l'ayant définie en second lieu. Mais l'appellation de première fonction lui conviendrait mieux, étant conçue comme une fonction sans laquelle l'autre, celle de connaître les choses sensibles, ne pourrait s'exercer. — A propos des quelques mots de Villers sur l'imagination transcendente, nous avons cité, dans une note, un passage de la *Critique* où Kant parle d'un « effet de l'entendement sur la sensibilité » qui est « une première application de cet entendement, application qui est en même temps le principe de toutes les autres ». Nous avons dit que quelques interprètes ont pu supposer que Kant avait entendu par là une fonction consistant à faire que les sensations nous arrivent dans un certain ordre. C'est cette fonction que nous décidons ici d'appeler seconde fonction, quoiqu'on l'appellerait plus proprement première fonction, et que Kant lui-même, du moins selon l'interprétation en question, l'ait appelée première application.

(77) *Crit. de la rais. pure.* Kehrb., p. 181 ; Trem p. 211.

nées dans un ordre quelconque, il faut, au contraire, que nos sensations soient d'une certaine manière, que nous les éprouvions dans un certain ordre, qu'il y ait en elles une certaine régularité. L'ordre et la régularité de nos perceptions dépend de l'ordre et de la régularité de nos sensations dont nos perceptions sont constituées.

Nous sentons dans le temps, nos sensations se succèdent, parce que le temps est une forme de notre sensibilité, une de nos manières propres de sentir (78). Le fait que nos sensations se succèdent dans un certain ordre, le fait que telle et telle sensations sont semblables ou dissemblables, est une manière de sentir que les formes de notre sensibilité ne suffisent pas à déterminer. Cet ordre de nos sensations, cette manière de sentir, ne peut pas non plus venir de notre entendement conçu comme faculté de penser, puisque penser n'est pas sentir. Par conséquent, l'ordre de nos perceptions, qui dépend de l'ordre des sensations, ne vient pas d'un tel entendement.

Quand donc on désigne par le mot *entendement* simplement la faculté qui consiste à penser et à connaître, et s'il est vrai, comme l'idéalisme transcendantal semble l'admettre, que les phénomènes, n'étant pas des choses en soi, ne sont que des représentations sensibles liées entre elles selon des lois constantes, s'il est vrai que dire qu'un certain phénomène existe, c'est dire uniquement qu'après certaines perceptions nous avons toujours une certaine autre perception (79), on doit conclure que l'ordre de la succession des phénomènes (et non seulement ce qui en est connu *a posteriori*, mais aussi ce que notre entendement en connaît *a priori* par le principe de causalité) ne leur vient pas de notre entendement. Mais cette conclusion serait évidemment en contradiction avec l'idéalisme transcendantal, dont la thèse essentielle est que c'est notre entendement qui impose aux phénomènes leur ordre sans lequel

(78) *Prolegomènes*, trad. Tissot, p. 107.

(79) *Crit. de la rais. pure*, *Analytique des principes* (postulat de l'existence), Kehrb., p. 206-207 ; Trem., p. 236-237.

ils ne seraient conformes à aucune loi, l'ordre que, en vertu du principe de causalité, l'entendement leur connaît *a priori*.

C'est ainsi qu'il peut se faire que, quand on considère l'entendement ou la pensée comme étant essentiellement la fonction de penser, de juger, de penser ou de juger d'une certaine manière, suivant certaines lois, on ne réussisse pas à comprendre que notre entendement, comme le veut l'idéalisme transcendantal, impose ses lois à la nature, fasse qu'elle suive nos manières nécessaires de penser. Et par là on se voit naturellement porté à croire que l'idéalisme transcendantal suppose à notre entendement une autre fonction, celle de faire que nous sentions de la manière que nous devons sentir pour que ce que nous percevons au moyen de nos sensations soit perçu tel que nous le pensons nécessairement.

Cette seconde fonction de l'entendement a-t-elle été vraiment admise par Kant ? On ne peut qu'en douter, à moins qu'on pense qu'il a totalement manqué le but qu'il disait avoir atteint par son idéalisme transcendantal, à savoir l'explication de la possibilité de la connaissance *a priori*. En effet, la possibilité d'une connaissance *a priori* n'est ni mieux assurée ni plus compréhensible, quand on fait de la conformité des phénomènes à cette connaissance le résultat d'une telle fonction de notre entendement, que quand on en fait le résultat d'une action des choses en soi ; puisqu'en concevant une telle fonction, on ne fait que transporter en nous la même action secrète qu'une explication réaliste de l'ordre de nos sensations supposerait dans les choses en soi. Tout ce que Kant a dit, tout ce qu'on voudra lui faire dire, tendant à démontrer l'impossibilité de connaître *a priori* ce qui résulterait de l'action exercée sur nous par des choses en soi, démontrerait donc tout aussi bien (après un changement approprié des termes) l'impossibilité de connaître *a priori* ce qui résulterait d'une telle fonction.

Mais cette fonction peut se concevoir d'une façon qui, en apparence, est différente, qui en rend la supposition plus vrai-

semblable, et que plusieurs passages de la *Déduction*, assurément, peuvent bien suggérer. Dans cette conception, on dira que la manière dont nos sensations se succèdent, qui fait qu'elles peuvent composer des perceptions d'événements se succédant suivant le principe *a priori* de causalité, est une manière qui leur vient de nous-mêmes (de ce que nous sommes indépendamment de nos sensations), en ce sens qu'elle est *notre propre manière d'avoir conscience*; tandis que celles des manières dont nos sensations sont ou se succèdent qui répondent seulement à ce que nous ne connaissons des événements que par la perception que nous en avons (c'est-à-dire *a posteriori*), sont indépendantes de nous et de la nature de notre conscience (bien que toutes nos sensations n'existent qu'en nous, dans notre conscience), en ce sens qu'il nous est possible d'éprouver des sensations qui soient d'une autre manière ou qui nous arrivent dans un autre ordre. Toutes nos sensations, par cela même qu'elles sont nôtres, sont soumises aux conditions sans lesquelles elles ne pourraient pas nous appartenir, appartenir à une même conscience de soi. L'unité de la conscience de soi ne pouvant résulter de la diversité des sensations, cette diversité se trouve soumise à une condition à laquelle elle n'est pas par elle-même conforme, mais qui lui est imposée par nous-mêmes, par la nature de notre conscience; et, pareillement, cette diversité se trouve soumise à toutes les conditions que cette condition primitive implique. Cette condition primitive, cette unité de la conscience de soi, Kant l'appelle « unité *transcendentale* de la conscience de soi, pour désigner la possibilité de la connaissance *a priori* qui en dérive » (80). Elle est l'unité de l'aperception pure, qu'il appelle aussi aperception originaire. Et en divers endroits il paraît bien admettre que c'est grâce à cette unité nécessaire de l'aperception, que toutes nos sensations se trouvent toujours telles, qu'elles peuvent être liées « suivant des principes qui déterminent objectivement toutes les représentations, en tant qu'ils peuvent en faire sortir une connais-

(80) *Crit. de la rais. pure*, Kehrb., p. 659 ; Trem., p. 150, 2^eéd.

sance, principes qui dérivent tous du principe de l'unité transcendente de l'aperception » (81).

En somme, selon cette façon de concevoir une seconde fonction de l'entendement, c'est parce que nos représentations et nos sensations appartiennent toutes à une même conscience de soi, qu'elles peuvent être liées non seulement en des jugements de perception, mais encore en des jugements d'expérience, conformément aux principes *a priori* et, par conséquent, aux catégories (82). Si, notamment, nous parvenons à

(81) § 19, Kehrb., p. 666 ; Trem., p. 140, 2^e édit.

(82) § 19. Les jugements d'expérience sont des jugements objectifs concernant les choses sensibles ; ils sont non seulement valables à tel moment pour la conscience empirique (momentanée) du sujet qui le porte, mais toujours valables pour tous les sujets, pour toute conscience en général ; ils relient entre elles les choses sensibles selon des rapports universels et nécessaires. Tout cela est rendu possible par les catégories.

En effet, « si un jugement s'accorde avec un objet, tous les jugements sur cet objet doivent aussi s'accorder entre eux », et, comme nous ne pouvons prendre aucune connaissance immédiate de l'objet pour nous assurer de la conformité du jugement avec lui, « si nous trouvons une raison de regarder un jugement comme nécessairement universel..., nous devons aussi le réputer objectif » : la validité objective d'un jugement et son universalité nécessaire (son accord nécessaire avec tous les jugements que tous les sujets doivent porter) sont deux concepts réciproques. (*Prolég.*, trad. Tissot, p. 77 et 78). Or, nous ne pouvons regarder un jugement comme nécessairement et universellement valable, sans nous appuyer sur quelque principe *a priori*, renfermant lui-même un concept pur, ou catégorie, qui relie d'une manière nécessaire les deux termes du jugement. Donc, c'est de la catégorie que le jugement d'expérience emprunte sa valeur objective, parce que c'est au moyen de la catégorie qu'il ramène les représentations à l'unité d'une conscience en général. (*Prolég.* p. 80 et 86, et *Crit.*, Kehrb., p. 666-667 ; Trem., p. 141, 2^e édit.)

En outre, puisque le jugement d'expérience, au lieu de n'exprimer, comme le jugement de perception, qu'un rapport de la perception à un sujet, exprime une propriété de l'objet, il ne représente plus cette propriété — en tant qu'il a égard à la perception qu'on en a — comme appartenant *simplement* à la perception de ce sujet ou d'autres sujets, mais comme appartenant *nécessairement* à cette perception. (*Prolég.*, p. 81-82). Tandis que le jugement de perception relie d'une manière contingente les représentations dans la conscience empirique d'un sujet, le jugement d'expérience vise à les unir d'une manière nécessaire dans une « conscience en général », c'est-à-dire dans une représentation de la liaison de tous les objets et de leurs perceptions en une *Nature*, selon des lois universelles et nécessaires.

Par là on comprend que, bien que l'objet de la connaissance ne soit qu'un phénomène, qu'une représentation, les représentations qu'en ont divers sujets individuels ne sont pas cet objet, à propos duquel les jugements de ces individus doivent être d'accord entre eux. L'objet subsiste

former des jugements d'expérience par la catégorie de cause, si nos sensations se succèdent dans l'ordre sans lequel nous ne percevrions jamais de successions régulières, sans lequel, par conséquent, notre concept de cause resterait toujours vide,

indépendamment des représentations fugitives de ces individus qui ont commencé et cesseront d'être ; parce que, sans être autre chose qu'une représentation, il est la représentation d'une « conscience en général ».

Cette théorie de la conscience en général n'est pas sans avoir une certaine analogie avec l'immatérialisme de Berkeley, d'après lequel les choses matérielles, qui n'étaient que des idées, subsistaient néanmoins indépendamment des esprits finis, dans l'esprit infini. Mais mieux qu'au Dieu de Berkeley, la conscience en général de Kant peut être rapprochée, ainsi que M. Radulescu-Motru l'a montré, du Dieu des philosophes-mathématiciens du dix-septième siècle, du moins en tant que ce Dieu était cette intelligence que Laplace caractérise ainsi, dans son *Essai philosophique sur les probabilités* : « Nous devons... envisager l'état présent de l'univers comme l'effet de son état antérieur, et comme la cause de celui qui va suivre. Une intelligence qui, pour un instant donné, connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée, et la situation respective des êtres qui la composent, si d'ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ces données à l'analyse, embrasserait dans une même formule les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome : rien ne serait incertain pour elle, et l'avenir comme le passé, serait présent à ses yeux. L'esprit humain offre, dans la perfection qu'il a su donner à l'Astronomie, une faible esquisse de cette intelligence. Ses découvertes en Mécanique et en Géométrie, jointes à celle de la pesanteur universelle, l'ont mis à portée de comprendre dans les mêmes expressions analytiques, les états passés et futurs du système du monde... Tous ces efforts dans la recherche de la vérité, tendent à le rapprocher sans cesse de l'intelligence que nous venons de concevoir, mais dont il restera toujours infiniment éloigné. » (*Essai*, 6^e édit., 1840, p. 4) La « conscience en général » de Kant, comme cette intelligence, n'est, pour notre connaissance, qu'un idéal et non pas un être actuel. Elle n'est que le « corrélatif logique d'un monde complètement unifié ». (Whitney and Fogel, *Kant's critical philosophy*, N.-Y., 1914, p. 176. Voy. aussi : Radulescu-Motru, *Entwicklung von Kant's Theorie der Naturcausalität*, *Philosophische Studien*, 1894 ; et, du même auteur, *La conscience transcendente*, *Revue de métaph. et de morale*, 1913, p. 762 et 766 ; ainsi que Mary Calkins, *The persistent problems of philosophy*, 5^e édit., N.-Y., 1915, p. 231 et suiv. On trouve dans ce dernier ouvrage une comparaison entre la conscience en général de Kant et le Dieu de Berkeley, d'une part, et le moi absolu du néo-hégélianisme anglo-américain, d'autre part. Cette conception de la conscience en général a été combattue par H. Sidgwick dans ses *Lectures on the philosophy of Kant*, 1905, p. 73-74). — Nous avons rappelé la théorie de la conscience en général, pour montrer comment l'interprétation que nous examinons s'y rattache. Parce que tout son sens et tout son intérêt ne dépendent pas de cette interprétation, nous l'en avons séparée en la résumant ici, dans cette note, comme Kant lui-même l'a dégagée, dans les *Prolegomènes*, des difficultés auxquelles elle se trouve mêlée dans la *Déduction transcendente* de la *Critique*, qui contient les textes paraissant favoriser l'interprétation en question.

c'est que cette manière d'éprouver des sensations (c'est-à-dire d'en avoir conscience) est notre propre manière d'en avoir conscience, c'est que notre conscience est originairement d'une nature telle, que nous ne pouvons les éprouver d'une autre manière. Que cela résume bien sa pensée, Kant donne encore lieu de le croire, lorsque, résumant lui-même sa *Déduction transcendentale*, il écrit : « Dans cette unité de la conscience possible réside aussi la forme de toute la connaissance des objets (par quoi le divers est pensé comme appartenant à un objet). La manière dont le divers de la représentation sensible (l'intuition) appartient à une conscience, précède donc toute connaissance de l'objet, comme en étant la forme intellectuelle, et constitue même une connaissance formelle *a priori* de tous les objets en général, en tant qu'ils sont pensés (les catégories) » (83).

Ce ne serait pas un motif suffisant à faire rejeter l'interprétation que nous venons d'indiquer, que de découvrir chez Kant quelques passages s'y opposant autant que d'autres s'y prêtent : toutes les interprétations ne rencontrent-elles pas de semblables difficultés ? Mais il est à souhaiter qu'on parvienne à établir que l'hypothèse qu'elle attribue à Kant n'est pas réellement indispensable à son idéalisme transcendantal, lequel doit être, non pas une hypothèse, mais une doctrine apodictiquement démontrée (84). Quand même on aurait démontré que des sensations qui ne se laisseraient pas unir en des perceptions de phénomènes se succédant régulièrement, seraient incompatibles avec l'unité de la conscience de soi, il ne serait pas prouvé que l'ordre que doivent avoir des sensations appartenant à une même conscience de soi leur vient de cette unité de la conscience de soi ; car il serait encore permis de supposer que c'est, au contraire, l'unité de la conscience soi qui dépend de cet ordre des sensations, quoiqu'elle n'en soit pas le produit. Cette supposition resterait permise ; puisque, au lieu

(83) *Crit.*, Kehrb., p. 137 ; Trem., p. 169, 1^{re} édit.

(84) *Ibid.*, Kehrb., p. 21, noté ; Trem., p. 25, noté.

de penser que cet ordre dépend de l'unité de la conscience, il est tout aussi possible de penser que, sans cet ordre, nous aurions un moi « aussi divers et d'autant de couleurs » qu'il y a de représentations dont nous avons conscience (85), et que l'unité de ce moi demeurerait toute virtuelle (de même que l'imagination reproductrice, comme d'ailleurs notre entendement, demeurerait « enfouie au fond de l'esprit comme une faculté morte et inconnue à nous-mêmes ») (86). .

Quand nous supposons que la manière dont se succèdent nos sensations dans la perception de la régularité des phénomènes est notre manière propre d'avoir conscience d'elles, peut-être formons-nous une hypothèse plus vraisemblable que quand nous supposons, de la façon que nous avons d'abord indiquée, un acte mystérieux par lequel l'entendement ferait que nos sensations nous arrivent de cette manière, mais assurément nous ne sortons pas du domaine des hypothèses. Si l'on remarque que par une hypothèse analogue à la première ou à la seconde on pourrait également expliquer ce qui des phénomènes est connu *a posteriori* et est expliqué, dans la *Critique*, par la chose en soi, on s'aperçoit qu'aucune de ces hypothèses ne rend compte de la possibilité de savoir *a priori* que les phénomènes se succèdent régulièrement, ainsi que cette manière d'avoir des sensations permet de percevoir qu'ils se succèdent. Surtout il ne faut pas s'imaginer que l'hypothèse qui attribue à la conscience une certaine propriété, parce qu'elle concerne la conscience, puisse devenir une vérité de fait. Le seul fait, à cet égard, est que des sensations se présentent de cette manière à notre conscience; mais nous n'avons pas conscience de cette manière de sentir comme exprimant la nature de notre conscience ou comme en résultant, pas plus que nous n'en avons conscience comme résultant d'un acte de notre entendement, pas plus que nous n'avons conscience de l'acte de la chose en soi qui détermine tel ou tel de nos

(85) *Ibid.*, Kehrb., p. 661 ; Trem., p. 132, 2^e édit.

(86) *Ibid.*, Kehrb., p. 116 ; Trem., p. 133, 1^{re} édit.

états. Dans tous ces cas, nous avons conscience du résultat, sans avoir conscience de ce dont il est le résultat. Nous sommes donc aussi loin de savoir si tel ordre dans la suite de nos sensations est une manifestation de la nature de notre conscience, que de savoir s'il résulte d'un acte secret de notre entendement ou d'un acte de la chose en soi.

Quelle qu'en soit la valeur, l'hypothèse d'une seconde fonction de l'entendement, conçue d'une façon ou d'une autre, se présente si naturellement à l'esprit, pour interpréter la *Déduction transcendentale* dans plusieurs de ses parties, que certains commentateurs modernes y ont eu eux-mêmes recours, ainsi que Kinker et Barchou de Penhoën avaient fait.

Adolphe Garnier, qui ne voyait dans la *Critique* qu'une description psychologique des opérations successives par lesquelles s'élabore la connaissance des choses sensibles, description qui n'attribuait à l'entendement que les fonctions que la psychologie introspective lui reconnaît, celles de penser, de concevoir, de juger, etc., avait objecté que cette faculté ne peut pas être la législatrice de la nature, l'origine de la conformité des phénomènes à ses propres concepts, puisqu'elle ne peut s'exercer, appliquer ses concepts aux données sensibles, qu'autant que celles-ci s'y prêtent, se trouvent déjà conformes à ces concepts. Émile Boutroux (87), prenant en considération l'objection de Garnier, a donné la réponse que, à son avis, Kant aurait faite. Elle consiste à distinguer deux aspects ou phases dans le travail de la pensée, qui correspondent à peu près aux deux fonctions dont nous avons parlé. Dans l'une de ces phases, le travail se fait à la lumière de la conscience ou dans l'inconscient dont traite la psychologie (88); là « tout se passe en apparence comme le réalisme le suppose » (89). L'autre phase est une opération qui « a lieu dans la région

(87) *Cours sur Kant, Kant et Hume, Revue des cours et conf.*, 1895, p. 397-404.

(88) *Cours de 1894-95*, p. 526.

(89) *Cours de 1895*, p. 402-403.

profonde de l'aperception transcendente » (90). Ce que le réalisme prend pour l'effet de la chose en soi, est, en partie, le résultat de cette opération (91). É. Boutroux estimait que cette réponse n'était pas tout à fait satisfaisante, ne détruisait pas entièrement l'objection de Garnier, et obligeait seulement de la modifier (92).

Une pareille distinction de deux applications des catégories ou de deux fonctions de l'entendement a été présentée par E. König comme une présupposition nécessaire à l'explication kantienne de la possibilité de la connaissance *a priori* (93). Vaihinger a donné une interprétation semblable, en essayant de retracer l'histoire des transformations qu'a subies, chez Kant, au cours de la composition laborieuse de la *Déduction*, la théorie des fonctions transcendentales de l'entendement et de l'imagination. Selon Vaihinger, Kant aurait cru, peu de temps avant de publier sa *Critique*, pouvoir pénétrer le secret de ces fonctions transcendentales préconscientes (*Transcendental-vorbewusste Funktionen*) (94), en les concevant comme cor-

(90) *Etudes d'histoire de la philosophie*, p. 352-353.

(91) Selon le kantisme ainsi compris, nous serions affectés non seulement par la chose en soi, mais aussi par notre entendement, ou plutôt nous serions affectés par l'acte de la chose en soi et l'acte de notre entendement conjugués. (Voy. *Crit.*, Kehr., p. 673-675 ; Trem., p. 152-157, 2^e édit., où Kant dit que nous sommes affectés intérieurement par nous-mêmes et que notre entendement détermine notre sens interne.)

(92) Dans ce même cours, l'objection de Garnier est comparée à celle de Stirling, qui y ressemble beaucoup. Cette dernière a été discutée par John Watson dans *Kant and his english critics*, Glasgow, 1881, chap. V-VII. L'objection de Garnier ne porte pas seulement contre la théorie psychologique qu'il prête à Kant. Sa signification en est indépendante. Aussi a-t-elle été conçue par des philosophes d'écoles très différentes, qui l'ont formulée de diverses façons. Dans l'école éclectique, on la trouve encore chez Paul Janet, dans ses *Principes de métaph. et de psychologie*. Hors de cette école, on la rencontre chez Hannequin (*L'hypothèse des atomes*) et chez plusieurs auteurs français ou étrangers. Coulurat, rendant compte du livre d'Hannequin, prend la défense de l'idéalisme transcendantal, qu'il considère comme pouvant seul expliquer, fonder, garantir la certitude, l'objectivité, la nécessité et l'universalité des principes *a priori*, l'accord des lois de l'esprit et de celles des choses. *Revue de métaph. et de morale*, 1897, p. 233-234.

(93) *Kant und die Naturwissenschaft*, 1907, p. 42, 58-59 ; et *Die Entwicklung des Causalproblems*, 1888, T. I, p. 271.

(94) Vaihinger, *Die transcendente Deduktion der Kategorien*, 1902, p. 40 et suiv.

respondant de point en point aux fonctions conscientes que la psychologie décrit; mais il n'aurait pu conduire jusqu'au bout ce parallèle et l'aurait finalement abandonné, dans la seconde édition. N. K. Smith, qui s'est beaucoup servi des travaux de Vaihinger, croit que dans la théorie proprement kantienne, c'est-à-dire dans celle que Kant a tenue pour la solution définitive du problème de la *Déduction*, ces fonctions transcendentales ne sont pas autre chose que les conditions nouménales de la conscience de soi. Appartenant au monde des noumènes, ces fonctions sont, au même titre que la chose en soi qui affecte notre sens externe, étrangères à notre conscience, tout en étant les conditions, de même que la chose en soi est une condition des intuitions empiriques externes qui surgissent dans notre conscience. Comme cette chose en soi, elles sont inconnaissables : nous ne pouvons pas savoir si elles sont de la nature des fonctions mentales; nous ne pouvons savoir si ce qui, dans le monde des noumènes, engendre et soutient le moi, est un être simple, spirituel, personnel, ou si, au contraire, le moi est le résultat d'une multiplicité de conditions génératrices différentes de lui-même (95); il se peut que le noumène du moi soit identique au noumène des objets extérieurs. Si ces objets, les corps, étaient eux-mêmes des choses en soi, l'âme et ces choses seraient évidemment de natures différentes; mais, n'étant que des phénomènes, ils reposent sur un noumène, une chose en soi, un objet transcendantal, qui est peut-être le sujet de nos pensées, de nos états internes (96). Lorsque Kant dit que c'est nous-mêmes qui imposons aux phénomènes de la nature leur ordre et leur régularité, l'expression « nous-mêmes » désigne des actes transcendants qui sont les conditions nouménales de la conscience de soi et de l'expérience (97). Il ne faut donc pas interpréter dans un sens spiritualiste ou subjectiviste les opérations génératrices,

(95) N. K. Smith, *Commentary*, p. 262, 277.

(96) *Ibid.*, p. 460.

(97) *Ibid.*, p. 267.

ou plutôt, informantes de l'expérience. La conscience de soi et la conscience des objets se conditionnent mutuellement; l'une et l'autre reposent sur un même ensemble de conditions nouménales (98). La conscience de soi n'est pas plus « originaire » ou fondamentale que la conscience des objets. Si Kant paraît avoir soutenu le contraire, cela tient à la terminologie qu'il avait adoptée sous l'influence du spiritualisme leibnizien et qu'il a conservée même après qu'elle avait cessé de convenir à l'exposition de sa propre doctrine (99). Cependant N. K. Smith reconnaît que Kant n'a jamais pu se résoudre à donner explicitement les fonctions transcendentes pour des fonctions préconscientes, ni à les regarder constamment comme telles (100). Il reconnaît notamment que l'imagination productrice, qu'il croit ne pouvoir être, dans un kantisme achevé et cohérent, qu'une telle fonction radicalement inconsciente, est cependant caractérisée par Kant comme « une fonction... dont nous n'avons que très rarement conscience » (101), c'est-à-dire une fonction dont il est au moins possible que nous ayons parfois conscience. Ajoutons que prendre toutes les facultés et toutes les conditions que Kant qualifie de transcendentes pour des fonctions préconscientes, c'est-à-dire inconscientes comme le sont des conditions nouménales, ce serait rendre absurde l'expression de « conscience transcendente » (102). Selon N. K. Smith, les difficultés de ce genre, qui sont nombreuses, n'infirmement pas son interprétation, mais invitent à étudier les variations de la signification des termes de la langue de Kant. Il s'applique à montrer que les textes qu'on pourrait lui opposer dénoncent la survivance de quelques idées dogmatiques dans la pensée de Kant, plus qu'ils ne révèlent les véritables traits de son criticisme. Il suit en cela une méthode commune aux commentateurs qui considèrent que la *Critique* n'a pas

(98) *Ibid.*, p. 262, 278-279.

(99) *Ibid.*, p. 260-262, L-LIII.

(100) *Ibid.*, p. 264, 277.

(101) *Crit.*, Kehrb., p. 95 ; Trem., p. 110 ; Smith, *Commentary*, p. 180.

(102) *Crit.*, Kehrb., p. 128 ; Trem., p. 153, note, 1^{re} édit.

été écrite d'un seul jet, qu'elle est un assemblage de morceaux composés à différentes époques, qui expriment les diverses étapes de la lente formation du système, mais qui ne sont pas tous des pièces du système définitif.

Des quelques commentaires modernes que nous venons de citer, c'est visiblement à celui de N. K. Smith, quant au point ici considéré, que l'*Exposition succincte* de Kinker peut le mieux se comparer; tout ce qu'on pourrait dire en vue de la justifier se rencontre dans ce grand ouvrage. Les autres ont plus de ressemblance avec l'*Histoire* de Barchou de Penhoën, leurs auteurs, comme lui, ne paraissant pas placer dans ce qui correspond, dans le monde des noumènes, à nous-mêmes, les actes par lesquels nous imposons aux choses celles de leurs lois que nous connaissons *a priori*. Ni lui ni eux ne disent s'ils conçoivent comme étant d'une nature nouménale ces actes dont ils disent seulement qu'il est de leur nature d'être cachés à notre conscience. Voici comment s'exprime Barchou de Penhoën : « Supposez un moule dans lequel on jette tour à tour plusieurs sortes de matières... Si d'ailleurs le moule était caché, tandis qu'il nous serait donné de voir la matière qui en sort, la forme du moule ne nous apparaîtrait que dans cette matière; enfin, si aucune matière n'était jetée dans le moule, sa forme demeurerait invisible pour nous; pour nous, le moule lui-même n'existerait pas. Remarquez, en effet, que, d'après la dernière hypothèse, ce moule ne se montre jamais; seulement il fait connaître sa forme en l'imprimant à certains objets. C'est précisément ainsi qu'il en est de nos facultés, à l'occasion de l'impression faite sur elles par les objets extérieurs. Nos facultés, par elles-mêmes invisibles à nos yeux, ne se manifestent à nous qu'en raison de notre contact avec ces objets; elles impriment à ces objets certaines formes inhérentes à leur propre nature; et c'est seulement alors qu'elles commencent à exister pour nous, qu'elles sortent peu à peu de la mystérieuse obscurité qui nous les dérobait » (103). La der-

(103) Barchou de Penhoën, *Hist. de la phil. allem.*, T. I, p. 241-242.

nière phrase est assez équivoque. Puisque, reprenant l'exemple de Kinker, Barchou de Penhoën comparait les facultés à un moule toujours caché et dont la forme ne se révélerait que dans les choses auxquelles il l'aurait imprimée, cet historien aurait plus nettement défini sa pensée, sinon celle de Kant, en disant que jamais nos facultés ne sortent de cette mystérieuse obscurité pour se montrer imposant aux choses leurs formes. Evidemment les lignes que nous avons reproduites, prises ensemble, n'ont un sens que si elles signifient que nous ne voyons jamais nos facultés opérer comme il y est dit qu'elles opèrent; que nous voyons les résultats de telles opérations, sans voir que c'est d'elles qu'ils sont les résultats. Comment Kant parvient-il à discerner dans ce qui apparaît (dans les phénomènes) les éléments imposés par ce qui n'apparaît pas (par les actes mystérieux de nos facultés), d'avec les éléments qui viennent d'autre chose, mais qui n'apparaît ni plus ni moins ? Barchou de Penhoën donne à peu près la même réponse que Kinker. Aussi certainement que la forme constante des matières diverses qui sortent d'un moule est la forme qu'elles ont reçu de ce moule, les formes constantes de l'expérience sont celles que nos facultés lui imposent. Outre ce caractère, la constance, commun à tous les éléments dont nos facultés sont l'origine, il y a des moyens propres à découvrir soit les éléments qui procèdent de notre sensibilité, soit ceux qui procèdent de notre entendement. Nous ne connaissons pas immédiatement les formes de notre entendement, ses actes; mais nous pouvons les découvrir dans les jugements qu'il porte et « dans les conceptions qu'il a formées au moyen de ces jugements » (104). Ainsi, les formes que, par ses actes mystérieux, l'entendement impose aux phénomènes, sont les mêmes

Il va de soi que dans ce texte le mot *impression* ne doit pas signifier sensation, mais bien action reçue des choses par des facultés inconscientes, à l'occasion de laquelle celles-ci s'exercent, et qui, comme elles, n'apparaît pas à la conscience. C'est seulement le produit de cette action et de cet exercice combinés, qui apparaît à la conscience.

(104) *Ibid.*, T. I, p. 257.

que celles que, dans ses actes conscients de juger, il donne à ses jugements. Les phénomènes seront donc toujours conformes aux concepts de l'entendement, aux catégories. La théorie que Barchou de Penhoën prête à Kant, si nous la comprenons bien, fait reposer cette conformité sur cette espèce de parallélisme des deux sortes d'actes de l'entendement.

Plus loin, Barchou de Penhoën entreprend d'expliquer les rapports des facultés avec l'unité de la conscience de soi. Les subordonnant toutes à cette unité, il apparaît qu'il s'est souvenu ici de ce qu'avait dit Villers. Pour faire comprendre comment il conçoit cette subordination, il figure chacune d'elles non plus par un cachet ou un moule, mais par un cercle. « La sensibilité, l'entendement, la raison, dit-il, peuvent encore être représentés sous la forme de trois cercles concentriques. Le moi serait au centre. Toutes les impressions faites par les objets extérieurs devraient nécessairement traverser ces trois cercles pour arriver jusqu'à lui; mais, à chacun de ces cercles, toute impression de ces objets subirait une certaine modification... Il va sans dire que nous employons cette image uniquement comme image. Tous ces cercles que nous faisons distincts, au sein de la mystérieuse unité du moi, se confondent, rentrent les uns dans les autres. Le moi et ses facultés les plus diverses, ne sont et ne peuvent être autre chose qu'un vrai point mathématique » (105). Voici comment il achève sa comparaison. « Or, l'impression faite sur le cercle le plus éloigné du moi par les objets extérieurs ne se meut pas d'elle-même pour arriver jusqu'à notre centre intellectuel, jusqu'à notre moi. Il existe une force qui, la prenant à l'instant même où elle se manifeste à ce point où nous sommes en contact avec le monde extérieur, la fait passer successivement à travers ces trois cercles, la montre, sous les trois aspects qui en résultent, au moi demeuré spectateur immobile. Cette force, c'est la spontanéité du moi, c'est cette activité intellectuelle au moyen de laquelle nous agissons for-

cément, nécessairement sur les impressions que nous avons d'abord reçues passivement des objets extérieurs. Son mode d'action, c'est le jugement. Il y a toujours jugement, en effet, dès que nous adjoignons aux objets les attributs du temps et de l'espace; il y a de même jugement, quand nous déterminons une chose par rapport à la quantité, à la qualité, à la relativité, à la modalité; c'est de même au moyen d'une série de jugements que la raison parvient aux idées du monde, de Dieu, de l'homme intellectuel » (106). Le plus grand défaut de ce passage est d'être en désaccord avec tout ce qui le précède. Barchou de Penhoën n'a pas su maintenir la distinction qu'il avait d'abord faite entre les actes cachés de l'esprit et ses actes conscients. Les actes par lesquels nos impressions reçoivent de nos facultés (des cercles, des moules) certaines formes, étaient des actes, dont nous ne pouvions aucunement avoir conscience; maintenant ces actes sont confondus avec l'acte de juger. Il se peut que le § 20, dans la *Déduction*, ait été l'occasion de cette confusion (107). Pourtant il n'était pas cients. Il suffisait, pour cela, de l'interpréter ainsi :

Parce qu'elles nous appartiennent, parce que notre moi les a reçues, nos impressions se trouvent être conformes à l'unité de notre moi; soit que notre moi, les saisissant, la leur ait du même coup imprimée, soit qu'elle leur ait été imposée par les conditions nouménales de notre moi ou par tout autre impossible de l'accorder avec l'hypothèse des actes précons-

(106) *Ibid.*, T. I, p. 273-274.

(107) Kant dit en cet endroit : « Le donné, qui est divers dans une intuition sensible, rentre nécessairement sous l'unité synthétique originaire de l'aperception, puisque l'unité de l'intuition n'est possible que par elle. Mais l'acte de l'entendement qui ramène à une aperception en général le divers de représentations données (qu'il s'agisse d'intuitions ou de concepts) est la forme logique du jugement. Tout le divers est donc, en tant qu'il est donné dans une intuition empirique, déterminé par rapport à une des fonctions logiques du jugement, laquelle le ramène à une conscience en général. Or les *catégories* ne sont pas autre chose que ces mêmes fonctions du jugement, en tant que le divers d'une intuition donnée est déterminé par rapport à elles. Le divers qui se trouve dans une intuition donnée est donc nécessairement soumis aux catégories. » *Crit.*, Trem., p. 141, 2^e édit. Voy. le texte allemand, p. 666 de l'édition Kehrbach.

acte mystérieux qu'il eût plu à notre historien d'imaginer. En vertu de l'un quelconque de ces actes mystérieux, au moyen de quoi elles arrivent à notre conscience, les impressions (ce mot désignant maintenant les sensations) sont conformes à l'unité du moi ou de la conscience de soi, en ce sens qu'elles sont susceptibles d'être subsumées, au moyen du jugement, aux catégories, qui sont l'expression de cette unité, et d'appartenir par là à notre connaissance des objets (108). En tant qu'elles nous appartiennent simplement, elles ne sont que des déterminations de notre sens interne; l'ordre dans lequel elles nous arrivent n'est qu'un ordre subjectif, puisque, notre appréhension étant toujours successive, elles se succèdent, même si les parties de l'objet auquel elles doivent être rapportées existent simultanément. Cependant, et aussi parce qu'elles sont dans le sens interne, qui est entièrement soumis à l'unité de la conscience de soi, les impressions sont avec les catégories dans un accord tel, qu'elles sont aptes, comme il vient d'être dit, à être liées en des représentations par le jugement d'expérience, qui leur confère la réalité objective, outre la réalité subjective qu'elles ont comme modifications de notre sens interne (109). Les phénomènes qui sont les objets de ces représentations, occupent dans le temps des places qui ne peuvent être définies par rapport au temps lui-même, puisque le temps n'est pas perçu, étant seulement la forme de la perception; ni par rapport à la suite de nos états, qui n'est que subjective et n'est pas la même chez tous les sujets; mais par cet enchaînement des phénomènes dans lequel ceux qui précèdent déterminent nécessairement ceux qui suivent, comme le temps qui précède détermine le temps qui suit (110). Ainsi, au moyen du jugement appliquant les catégories, les phénomènes sont rapportés à un temps en général, et la diversité des sensations est ramenée à une conscience en général. — En résumé, c'est

(108) *Crit.*, Kehrb., p. 171-172; Trem., p. 203.

(109) *Ibid.*, Kehrb., p. 187; Trem., p. 217.

(110) *Ibid.*, Kehrb., p. 188; Trem., p. 218-219.

au moyen du jugement que les sensations, et toute la diversité de nos états, sont ramenées à une conscience en général; mais pour cela il faut qu'elles puissent entrer dans les formes du jugement. Elles le peuvent parce que, notre conscience étant une, elles se trouvent soumises à cette unité, dont les catégories et les formes du jugement sont l'expression. C'est en vertu d'un acte dont nous ne pouvons avoir conscience, qu'elles sont soumises à cette unité, sans laquelle nous ne pouvons avoir conscience d'elles.

Nous avons assez marqué que le faible de cette théorie est dans la supposition d'une certaine propriété de notre conscience, dont nous ne pouvons avoir conscience comme telle, ou d'une activité inconsciente (qu'il vaut mieux sans doute appeler activité préconsciente, pour ne pas la confondre avec l'inconscient de la psychologie); et que si la possibilité de la connaissance *a priori* est incompréhensible quand on fait de la conformité des phénomènes à cette connaissance le résultat de quelque chose qui n'est pas nous, elle ne se comprend pas mieux quand on en fait le résultat de ce qui est en nous aussi mystérieux à nous-mêmes que ce qui n'est pas nous. Par là on se voit conduit à souhaiter, comme nous l'avons dit plus haut, de parvenir à rendre indépendant d'une telle supposition l'idéalisme transcendantal, idéalisme dont la raison d'être est de montrer comment la connaissance *a priori* est possible. Cette séparation est faisable; elle est même autorisée par Kant, s'il est vrai, comme l'affirme N. K. Smith, que la théorie de l'activité préconsciente soit la théorie de ce que Kant appelle « les actes transcendants de l'esprit » et qu'elle constitue la « déduction subjective », dont Kant parle comme d'une opinion qu'on peut repousser sans rien rejeter qui soit essentiel à la *Critique*, pourvu qu'on reconnaisse l'exactitude de la « déduction objective » (111). N. K. Smith estime qu'en réalité, cette théorie, la déduction subjective, a un rôle si important dans la *Critique*, que celle-ci peut à peine s'en passer. Nous ne

(111) *Ibid.*, Kehrb., p. 8-9 ; Trem., p. 10.

voulons pas nier que cette espèce d'hypothèse ne soit un des aspects les plus curieux, les plus originaux de l'idéalisme kantien; mais nous montrerons que cet idéalisme, en tant qu'explication de la possibilité de la connaissance *a priori*, doit en faire abstraction. Pour le moment, il nous faut poursuivre notre étude des anciens commentaires français, qui, du reste, va nous faire rencontrer de nouveau, chez Daunou, cette hypothèse sur les conditions nouménales de la pensée, ou sur l'activité préconsciente de l'esprit.

Le mémoire où D. de Tracy avait critiqué l'*Exposition* de Kinker, a toujours été regardé comme le témoignage le plus important de ce que les idéologues savaient et pensaient de la philosophie spéculative de Kant. Mais on peut avoir là-dessus bien plus de détails en lisant les annotations que Daunou avait faites sur son exemplaire du même livre de Kinker (112): elles forment ensemble un examen minutieux de cet ouvrage, et elles montrent quelques-unes des réflexions qui ont abouti au jugement si hostile au kantisme qu'il a exprimé dans la note que, éditant les œuvres de Boileau, il a mise à la suite de l'*Arrêt burlesque*, ainsi que dans les quelques pages de son *Cours d'études historiques* et dans les lignes de son *Discours sur la vie de La Harpe*, où, défendant la littérature classique et la philosophie idéologique contre le romantisme et le cousinisme, il dénonçait l'influence de Kant comme une des causes des égarements de ces nouvelles écoles. L'opinion de Daunou, parce qu'elle n'est connue généralement que d'après ces trois derniers écrits, a pu être confondue avec les jugements inconsidérés portés par ceux qui, pour s'épargner la peine de comprendre la philosophie kantienne, se sont hâtés de la condamner. La note jointe à l'*Arrêt burlesque* (113) débutait par ces mots: « Quelque ridicule que soit l'enseignement scolastique dont Boileau vient de se moquer, nous igno-

(112) Cet exemplaire appartient à la Bibliothèque de l'Université de Paris.

(113) *Œuvres* de Boileau, édition Daunou, 1825, T. III, p. 123-126.

rons s'il l'est plus que celui qui s'est introduit de nos jours dans certaines écoles; et nous serions fort tenté de regretter les *entités*, les *identités*, les *eccéités*, les *virtualités*, etc., s'il les fallait remplacer par les doctrines dont nous allons tracer une légère esquisse. » Le résumé qui suit a pu être fait d'après Villers ou d'après Kinker; il n'a rien de remarquable. Puis Daunou cite quelques phrases tout à fait inintelligibles, qu'il donne comme un échantillon du galimatias que débitent ordinairement les sectateurs de Kant, et il conclut : « Despréaux, Pascal et Molière auraient versé à pleines mains le ridicule sur de si ténébreuses théories, si elles avaient pu éclore au milieu du siècle qu'ils éclairaient; car elles sont bien plus déraisonnables, bien plus nuisibles que celles dont ils se sont moqués, plus incompatibles avec la saine littérature dont ils étaient appelés à offrir de si beaux modèles. » Dans le *Discours préliminaire sur la vie de La Harpe*, nous voyons le kantisme mis au nombre des calamités venues de l'étranger. « Le romantisme... nous a été importé avec le kantisme ou criticisme, avec le mysticisme, et d'autres doctrines de même fabrique, qui toutes ensemble pourraient se nommer obscurantisme » (114). Kant n'est pas rendu responsable de tous ces maux; mais l'avènement de sa doctrine marque, pour Daunou, le moment où la philosophie va s'enfoncer dans des ténèbres non moins épaisses que celles d'où Descartes et Locke l'avaient sauvée. Daunou s'en prend particulièrement à Cousin, à qui il fait le même reproche que Valette. « Toutes les doctrines vagues se sont propagées depuis Kant, tant celles qu'il a inventées ou reproduites que plusieurs autres qu'il n'avait point

(114) P. CLXXXI de l'édition Daunou du *Cours de littérature* de La Harpe, T. I, 1820. Comment l'« obscurantisme » s'associait-il au kantisme dans l'esprit de l'ancien conventionnel Daunou ? C'est probablement par le romantisme, qu'il rencontrait chez Chateaubriand, défenseur du catholicisme, et chez M^{me} de Staël, admiratrice de Kant. (Sur Chateaubriand, M^{me} de Staël et la renaissance du sentiment religieux en France, voy. Ch. Adam, *La philosophie en France*, Paris, 1894, p. 11-52). En faisant du kantisme un des aspects de l'« obscurantisme », il se rappelait peut-être aussi que, comme D. de Tracy l'avait noté, Kant est entré en France par le retour des émigrés.

expressément professées. De l'Allemagne et de l'Écosse, elles ont été importées en France. Depuis ce temps on nous enseigne que l'abstrait précède, éclaire et domine le concret; que l'abstraction est le retour de la variété à l'unité, comme l'expansion est le mouvement de l'unité à la variété. Je ne sais pas bien quel est l'acte intellectuel qui peut se nommer expansion; mais l'abstraction semble supposer que nos idées sont originellement particulières... » (115).

Toutes ces paroles acrimonieuses attestent l'irritation qui le prit lorsque certains romantiques, croyant Kant de leur parti, commencèrent à proclamer la puissance de sa doctrine critique, la profondeur de ses pensées, auxquelles la plupart d'entre eux n'entendaient rien (116). Elles disent combien il s'affligeait de voir que, chez les philosophes, l'idéologie condillacienne, combattue par Cousin, allait être de plus en plus délaissée pour une philosophie éclectique qui lui préférerait une doctrine étrangère encore mal connue et dont il pensait qu'il n'aurait pu s'accommoder qu'au détriment de la lucidité de son esprit. Quelles sont les raisons qui le firent juger le kantisme si sévèrement, c'est ce que nous apprennent les annotations écrites de sa main, qui couvrent les marges de son exemplaire de l'*Exposition*, et qui révèlent aussi avec quel soin il l'avait étudiée. Nous allons en reproduire quelques-unes seulement, car il n'est pas très utile de les connaître toutes : elles se répètent souvent les unes les autres, beaucoup ne concernent que de points infimes du système kantien, un plus grand nombre encore n'ont rapport qu'à des explications de Kinker évidemment defectueuses.

Ces annotations sont probablement d'une date antérieure à l'édition de Boileau (1825) qui contient la note sur Kant, et certainement postérieure aux premiers succès de Cousin, puisque

(115) *Cours d'études historiques*, T. XX, leçons faites au Collège de France en 1829-50, éditées en 1849, p. 409. Voy. aussi p. 569-580, et 405-419 sur Kant et l'histoire universelle.

(116) Voy. Albert Counson, *De la légende de Kant chez les romantiques français* (*Mélanges Godefroid Kurth*, T. II, Liège, 1908).

celui-ci y est nommé par deux fois, d'abord à la page 53, où on lit qu'il aurait appris de Kant l'art de faire passer pour des principes évidents de vagues rapprochements d'idées, et à la page 107, où Daunou a écrit : « Cette définition de l'antinomie de la raison pure avec elle-même est tout à fait dans la manière de M. Cousin. »

A propos des antinomies, nous remarquerons d'abord cette objection de Daunou (117) : « L'auteur s'est abusé en croyant parler du monde comme d'un tout, lorsqu'il n'en parle que comme d'un nombre indéfini d'êtres, qui ainsi ne pourraient être comptés l'un après l'autre que dans un temps également infini » (p. 118). Auparavant, Daunou avait discuté le premier point de la première antinomie, qui est la question de savoir si le monde a eu un commencement dans le temps; et sur le second, où l'on se demande si le monde est limité dans l'espace, il avait dit : « La nécessité de faire aussi une série de l'espace, suivant la catégorie de quantité, le jette dans un gâchis d'idées bien plus extravagant encore. L'espace ne présente rien qui puisse être regardé comme des conditions de son existence; il faut cependant trouver en lui une série de conditions, pour que la raison en fasse une idée cosmologique. Or, l'espace est divisible en parties, et en les parcourant, nous tâchons de les rassembler en un tout. Mais nous ne pouvons les parcourir que successivement, c'est-à-dire que cette progression a lieu dans le temps; et il en résulte par conséquent une série. Il ne voit pas que cette série n'est que celle du temps, et point du tout une série de l'espace » (p. 109). Daunou ajoute que c'est encore parce que son système a besoin que l'espace soit

(117) Elle est comparable à ce qu'a dit Couturat, sur le même sujet, dans *l'Infini mathématique* (p. 567 et suiv.), et notamment dans ce passage : « Pour prouver que le monde a une étendue finie, Kant a été obligé de rendre successive même la synthèse des parties (essentiellement simultanées pourtant) de l'espace, et cela d'une manière pénible et détournée... On voit par quel artifice Kant a dû transformer l'ensemble des choses coexistantes en une série successive, afin qu'un temps infini fût nécessaire pour l'épuiser, et qu'elle ne fût jamais donnée dans sa totalité. » Couturat, *De l'infini mathématique*, Paris, 1896, p. 572.

une série de conditions, que Kant fait de l'espace environnant la condition de l'espace environné.

Ces notes sont les plus significatives de toutes les réflexions de Daunou sur la cosmologie rationnelle. Étudiant la critique de la théologie rationnelle, qui vient ensuite, il écrit sur l'argument ontologique et sur les preuves de l'existence de Dieu en général : « Il a toujours été reconnu que l'existence de l'être qui est l'objet de la théologie, ne pouvait être complètement démontrée par la raison spéculative; elle ne peut conduire qu'au panthéisme, et c'est là qu'en effet elle arrive guidée par la notion fondamentale de l'existence nécessaire. Le Dieu des théologiens ne peut être révélé à la foi que par le sentiment et l'ensemble des affections humaines d'où sont tirés tous les attributs qui constituent son essence. C'est ce que Kant appelle la raison pratique, qui ne prouve pas, mais persuade » (p. 160).

Retournons aux parties précédentes de l'*Exposition*, qui traitent des points les plus difficiles de la *Critique*, et sont le sujet des appréciations de Daunou les plus curieuses. Il estime que la réfutation kantienne des paralogismes de la psychologie rationnelle est juste, mais inutile dès qu'on substitue à la notion fausse du moi, admise communément, dont cette psychologie est partie, la notion vraie qu'en donne la psychologie empirique. « Ce n'est que dans les systèmes communs de psychologie que le moi, qui est bien un, simple et permanent, nous paraît un sujet substantiel dont toutes nos pensées sont des attributs, sans qu'il nous paraisse lui même prédicat d'aucun autre sujet. Mais cette illusion que Kant combat d'une manière péremptoire dans l'hypothèse particulière de sa philosophie critique, se trouve absolument détruite par une théorie fondée sur des analyses plus exactes de notre système sensible et intellectuel, dans laquelle le moi se montre évidemment comme la résultante naturelle de la compénétration des perceptions successives de nos idées » (p. 94). « Le moi n'a lieu que par les idées et dans les idées. Il n'est que la compénétra-

tion des perceptions simples et identiques, ayant pour termes les objets divers et multiples de ces idées dont il se distingue, sans qu'il soit exact de dire qu'il s'en sépare, ce mot n'ayant point ici d'application possible... Que le moi pur et simple se distingue des objets de ses idées, c'est-à-dire de chacun des termes des perceptions successives par la compénétration desquelles il a lieu, c'est un fait qui a sa raison dans la nature même des idées, et ne se déduit point de considérations étrangères. Je ne suis point mes idées : à plus forte raison les objets de mes idées ne sont-ils pas moi. Tout ce que je perçois est perçu hors de moi, qui ne suis proprement que le fait de cette aperception, au milieu de toutes les existences de la nature manifestée » (p. 99). Ainsi, selon Daunou, si la psychologie dite rationnelle n'a jamais conduit qu'à des erreurs psychologiques, c'est parce qu'elle entend procéder sans recourir à l'observation interne; et c'est pour la même raison que la méthode kantienne ne pouvait que produire « un roman sur l'esprit de l'homme regardé comme une vaste machine cognitive... » (p. 56). « Ce que l'on appelle l'analyse des facultés de l'âme, dit-il encore, ne peut être raisonnablement autre chose que l'observation des faits sensibles et intellectuels dont nous avons conscience. Il n'y a en nous qu'une propriété immédiate, celle d'avoir des idées, prenant ce mot dans le sens le plus général. C'est par elles que tout nous est donné, nous et ce qui n'est pas nous, notre moi et la nature. Et c'est parce que ces idées ont été mal conçues *a priori*, qu'elles sont devenues dans les systèmes psychologiques la raison des notions les plus bizarres sous lesquelles on s'est représenté un principe pensant, doué de facultés actives et passives, opérant selon des modes propres à sa nature, en un mot un roman tout entier de l'existence humaine. Il n'est donc pas étonnant que nous n'y trouvions rien de réel et de positif; et l'auteur a raison contre lui et contre tous les autres de dire que par cette prétention nous ne faisons que nous égarer dans un labyrinthe de doutes et de sophismes » (p. 97).

Il semble à Daunou que dès l'*Esthétique transcendente* Kant se mette en contradiction avec ce qu'enseigne l'observation intérieure. « C'est une absurdité de soutenir que nous ne puissions avoir aucune perception de la sensibilité sans que nous ayons en même temps l'idée du temps ou de l'espace. Nous avons sans cesse mille intuitions sensibles, sans songer jamais au temps ou à l'espace (118). Il est ridicule de supposer qu'à la première couleur ou à la première douleur perçues, ces deux idées en aient fait nécessairement partie. Ce sont des faits de genre tout différent des perceptions, et qui ne se présentent à la pensée que bien longtemps après elles. Percevoir des couleurs dans l'espace et des douleurs dans le temps, sont des actes de l'entendement et non de la simple sensibilité. » « Le temps et l'espace ne s'attachent pas plus nécessairement à nos perceptions d'objets sensibles, que les idées d'unité et de pluralité, et tant d'autres » (p. 16). « Le temps et l'espace ne peuvent être perceptions, puisqu'ils ne sont pas donnés par l'action des objets extérieurs, et ne sont pas des représentations des objets sensibles. On ne voit pas pourquoi ils n'ont pas été placés parmi les catégories de l'entendement » (p. 17). « Si l'on peut comprendre cette supposition de *formes* inhérentes à des facultés, il reste toujours à concevoir pourquoi celles de temps et d'espace appartiennent plutôt à la faculté de sentir qu'à celle de concevoir » (p. 17). — Puis, quittant le terrain de la psychologie, considérant le fait même sur lequel Kant fonde sa théorie (la nécessité et l'universalité des intuitions de l'espace, du temps et des rapports qu'ils renferment), Daunou note que ce fait pourrait aussi bien se retourner contre elle. « S'il est incontestable que le temps et l'espace font nécessairement, absolument, généralement partie de toutes les perceptions de l'expérience, il faut en conclure qu'elles sont de l'essence de ces perceptions, et qu'ainsi les perceptions de notre sensibilité emportent avec elles la nécessité et la géné-

(118) Nous retrouverons des objections semblables chez Degérando et chez Maine de Biran, et nous indiquerons comment on peut y répondre.

ralité des notions de l'espace et du temps, contre l'assertion opposée de l'auteur » (p. 19). Nous croyons que cette objection serait plus claire, si on la formulait de la manière suivante. L'espace et le temps sont des représentations universelles et nécessaires, qui fondent des propositions universelles et nécessaires. Étant aussi des éléments constitutifs de l'expérience, tout nous apparaît comme si l'expérience, du moins en partie, fondait des propositions universelles et nécessaires; il ne nous reste donc rien pour prouver qu'elle ne le peut pas.

En analysant l'*Exposition* de Kinker, nous avons signalé comme l'une des confusions qui la gâtent, celle de l'imagination avec l'entendement. Voici la remarque qu'en fait Daunou: « Jusqu'ici c'était l'entendement lui-même qui rassemblait et réunissait en un tout les perceptions éparses de la sensibilité. Maintenant ce n'est plus lui qui fait cette réunion; c'est une nouvelle faculté qui est chargée de rapprocher les diverses perceptions partielles; et l'entendement les ramène à l'unité, comme si réunir n'était pas la même chose que ramener à l'unité » (p. 29). Pour Daunou, la théorie des fonctions synthétiques de l'imagination ou de l'entendement n'explique rien. Il estime qu'il vaut mieux supposer que les éléments à unir renferment en eux-mêmes le principe de leur union. « Connaître, c'est *concevoir*, c'est-à-dire rassembler en un seul tout plusieurs perceptions. Ce rassemblement s'effectue par un agent antérieur à l'expérience; et cet *agent* est la faculté de connaître, ou cognition, qui est originairement en nous, il est donc évident qu'ici la faculté, le pouvoir de faire, est réalisée en substance positive, résidant, je ne sais comment, dans la substance spirituelle, âme. Il était bien plus court et plus compréhensible de supposer que les perceptions se réunissaient d'elles-mêmes en une conception, un seul tout, par une loi inhérente à leur nature. Nous n'avons nullement conscience d'un agent qui lierait en nous les perceptions de couleurs, de formes, etc., qui constituent notre perception d'un arbre ou d'une pierre. Cette union intime d'objets divers

se trouve toute formée dans notre intelligence, et nous donne le tout, sans que nous l'ayons opéré de notre propre fait » (p. 9, v. aussi pp. 26 et 30).

Daunou s'est aperçu que le mot expérience est, dans la langue de Kant, un des plus ambigus. Il remarque que ce mot est d'abord pris dans un sens vulgaire assez vague. « Notez que les impressions immédiates, ou l'intuition des objets sensibles, ou l'expérience, sont synonymes » (p. 7). Il lui semble qu'ensuite Kant entende par expérience quelque chose qui n'est ni connaissance ni intuition d'un objet, mais qui nous vient du dehors et à l'occasion de quoi se produit en nous une intuition qui n'est pas encore une connaissance. « L'expérience n'est plus ici l'intuition des objets sensibles, c'est simplement le véhicule extérieur qui met en action les ressorts de la cognition, d'où résulte probablement l'intuition, hormis qu'elle ne soit pas une connaissance. Mais que sera-t-elle donc ? et lui-même ne l'appelle-t-il pas une connaissance d'expérience » (p. 9). Plus loin, Daunou dit que Kant a trop souvent confondu sous le mot expérience l'« expérience des sens » et l'« expérience en général » qui renferme la totalité des objets de notre connaissance (p. 166) (119). Il lui reprochera d'avoir fait des mots forme et matière un usage qui a été l'occasion d'équivoques non moins graves. « La raison pour laquelle vos idées sont ici totalement embrouillées et inconsistantes, vient de ce que, 1° sous le nom de *forme* vous entendez tantôt quelque chose qui est une partie de votre perception, tantôt quelque chose qui est une partie de votre sensibilité, et 2° sous le nom de *matière* vous entendez également tantôt une chose qui est une autre partie de cette même perception, et tantôt une chose qui est partie des noumènes qui vous les envoient » (p. 24) (120).

(119) Nous allons revenir sur les difficultés inhérentes à cette confusion.

(120) Selon la *Critique*, l'espace et le temps sont les formes de l'intuition et les formes de la sensibilité, et c'est parce qu'ils sont les formes de la sensibilité qu'ils sont les formes universelles et nécessaires de l'in-

Daunou attaque à plusieurs reprises la conception kantienne de la réalité du monde extérieur. « Que sont les objets sensibles qui en faisant impression sur nous produisent des perceptions immédiates, sinon ces perceptions elles-mêmes ? Selon Kant, nous ne connaissons pas les choses en elles-mêmes. Nous ne pouvons donc parler que des affections de notre sensibilité. Or ce sont ces phénomènes eux-mêmes que nous nommons des objets sensibles. Ainsi ce sont les phénomènes qui agissent sur notre sensibilité passive, et produisent, quoi ? ces phénomènes, qui existaient déjà, puisqu'ils agissaient » (p. 13; v. aussi p. 20). On pourrait répondre qu'il

tuition. En tant que formes de l'intuition et, par conséquent, des phénomènes, l'espace et le temps nous apparaissent, ils sont, comme dit Daunou, des parties de la perception ou des phénomènes. Mais ils ne nous apparaissent pas comme formes de la sensibilité. Celles-ci sont ce qui impose aux phénomènes ces formes d'espace et de temps dans lesquelles les phénomènes apparaissent, et qui apparaissent avec eux, ou formes de l'intuition ; mais les formes de la sensibilité n'apparaissant pas elle-mêmes, elles ne sont pas des parties des phénomènes, elles appartiennent, d'après l'interprétation de Daunou, au noumène qui est en nous. — Le mot *matière* est employé par Kant de telle sorte qu'on a pu croire qu'il désignait les sensations. Mais les sensations, appartenant à notre sens interne, étant par cela même soumises au moins à sa forme, le temps, ne sont pas simplement matière. Le mot *matière* exprimerait donc une notion abstraite, il désignerait seulement les déterminations matérielles de nos représentations, c'est-à-dire celles de leurs déterminations que les formes de notre esprit ne produisent pas. Mais Daunou a songé que, chez Kant, ce mot devait aussi désigner autre chose, à savoir quelque chose qui appartient au monde des noumènes, qui en est envoyé aux formes de notre esprit, lesquelles ne sont pas non plus des phénomènes, (autrement dit, quelque chose qui est un noumène envoyé de certains noumènes à d'autres noumènes), et qui ne nous apparaît que comme phénomène revêtu des formes de l'intuition et des autres formes de l'expérience imposées par les formes de notre esprit. Tel est bien le « roman » que Daunou ne pouvait digérer. Nous allons lire, en effet, dans une autre de ses annotations, que le criticisme veut que le phénomène, la perception que nous en avons, soit « le résultat d'une action de quelque chose du dehors qu'on ne connaît pas, sur une autre chose du dedans qu'on ne connaît pas davantage » (p. 136). Et plus loin nous lisons que, selon ce même système, les phénomènes sont composés de deux parties, dont une « est due aux noumènes hors de nous », et l'autre « à un noumène qui est en nous » (p. 150). Kinker a donc été compris par Daunou à peu près comme nous avons indiqué que, aujourd'hui, Kant est interprété par N. K. Smith. Ce rapprochement se confirme encore, lorsque ce dernier commentateur dit que la matière est le produit de facteurs nouméniaux agissant sur les conditions nouménales du moi qui constituent notre sensibilité. N. K. Smith, *Commentary*, p. 276-277.

n'y a là pour le kantisme aucune difficulté. Nos sensations sont des effets de l'action des corps, qui sont des choses sensibles ou phénomènes, sur nos sens. Il y a entre ces sensations et ces choses la même sorte de relation causale qu'entre plusieurs de ces choses mêmes. Nos sensations sont des événements de la nature parmi les autres. En tant qu'elles s'expliquent ainsi par des causes naturelles, elles sont sur le même plan que les autres phénomènes. Mais, en tant que phénomènes, elles exigent encore une autre explication, elles s'expliquent par une action nouménale : elles résultent de l'action des choses en soi sur celles des conditions nouménales du moi qui sont les facteurs de notre sensibilité (121). Par là Kant, semble-t-il, sortirait du cercle où Daunou le croyait enfermé. Mais nous allons voir que Daunou n'a pas ignoré cette solution et qu'il la tenait pour un vain faux-fuyant. « On suppose des objets extérieurs qui font des impressions sur notre sensibilité. Et que sont ces objets extérieurs ? Ils sont une certaine somme de ces impressions mêmes qui sont supposées néanmoins avoir été produites par eux. Nous faisons donc d'une seule et même chose une cause qui est hors de nous, et un effet qui est en nous; et dans l'impossibilité où nous nous trouvons de concilier ces deux aperçus contradictoires, nous passons alternativement de l'un à l'autre, en les séparant dans notre conception et en cessant ainsi d'apercevoir leur identité absolue. De cette manière nous avons tantôt des objets réels agissant sur nous du dehors, et formant tous les êtres de la nature; et tantôt il n'y a plus rien dans la nature que nous-mêmes et les impressions dont nous sommes affectés. Cependant et sous ce dernier point de vue, l'idée de causalité et d'extériorité se représentent nécessairement, en nous forçant de leur trouver leurs soutiens; et c'est alors que nous leur trouvons des noumènes, des choses réelles et en soi, qui nous demeurent absolument inconnues, et auxquelles malgré cela nous n'hésitons point à leur rapporter la cause secrète et véritable de toutes

(121) Voy. N. K. Smith, *Comm.*, p. 275-276.

nos impressions, qui considérées au dehors ne paraissent plus que des phénomènes et de simples apparences, provenues de ces noumènes, c'est-à-dire de ce qu'on ne sait quoi » (p. 134; v. aussi p. 59). « La méprise est de confondre ces existences [les phénomènes de la nature] avec le fait de les percevoir, et d'imaginer que l'un et l'autre ne faisant qu'un seul fait identique, est le résultat d'une action de quelque chose du dehors qu'on ne connaît pas, sur une autre chose du dedans qu'on ne connaît pas davantage... » (p. 136). « Qui comprendra ce que signifie cette apparence des choses en elles-mêmes qui cependant nous demeurent inconnues ? Il nomme cela des apparences de ces choses; mais puisqu'elles sont données par celles-ci, comment entend-il qu'elles ne sont rien d'elles ? Comment leur refuse-t-il une réalité quelconque, en disant néanmoins que ce sont les choses en elles-mêmes qui elles-mêmes apparaissent ? Ce qui achève de rendre tout cela inintelligible, c'est que cette apparition des choses se combine avec de nouvelles choses apparues qui viennent de la nature de notre sensibilité; et le tout ensemble forme ces phénomènes illusoires dont une partie est due aux noumènes hors de nous, et l'autre partie à un noumène qui est en nous. Il est difficile de se faire une notion plus informe des premiers éléments de la nature de nos connaissances; et il est incroyable qu'il imagine avoir donné des preuves évidentes de ce qu'il appelle ici la phénoménalité des objets, dont il fait une science créée tout nouvellement par la philosophie critique qui elle-même s'intitule la science des connaissances. — Qu'a donc fait Kant ? il a trouvé établis depuis des siècles, un idéalisme d'un côté, un réalisme de l'autre, au-dessus desquels planait un scepticisme parfaitement raisonnable. En prenant le premier en sous-œuvre, il l'a appuyé sur des suppositions inconsistantes d'une cognition dont il fait une nature propre qu'il substitue à la notion commune de l'âme, et à laquelle il attribue des facultés et des formes beaucoup plus imaginaires que celles qui avaient paru devoir appartenir à celle-ci. En s'occupant

ensuite du réalisme, il en a écarté ce qu'il avait de sensé et de légitime dans le sentiment nécessaire de la conscience humaine, et il l'a transformé en une réalité à jamais insaisissable, gisant on ne sait où ni comment hors de la portée de toutes nos connaissances. Et c'est après cela qu'on prétend qu'il a terminé la lutte qui existait entre les deux anciens systèmes, tandis qu'il n'a fait au contraire qu'accumuler tous les éléments de scepticisme qu'ils recélaient l'un et l'autre, et les a portés sur sa prétendue théorie de l'idéalisme transcendantal. — Il faut observer au surplus que cette philosophie critique n'a point soutenu longtemps la première admiration qui lui avait été accordée à sa naissance. Il suffisait d'un examen approfondi des hypothèses sur hypothèses qui en faisaient la base, pour en reconnaître l'inanité. Elle a dû se détruire totalement, dès que l'on s'attacha à fixer les notions ténébreuses et vagues qui paraissent en lier tous les compartiments. Ce qui en est resté, ce sont de belles et précieuses analyses détachées, bien suffisantes incontestablement pour placer leur auteur parmi les premiers hommes de génie de tous les siècles » (p. 150).

Cette note, la dernière que nous reproduirons, représente bien toute l'opinion de Daunou sur l'idéalisme transcendantal, qui est le fond de la *Critique*. Cette opinion est que l'idéalisme transcendantal, annoncé par son auteur et par ses partisans comme un système rigoureusement démontré et découvrant le fondement de ce que notre connaissance a de plus certain, est fait, en réalité, d'hypothèses que voile un langage ambigu, à la faveur duquel les démonstrations de certaines thèses peuvent passer pour en démontrer d'autres qu'on énonce dans les mêmes termes pris dans un autre sens. Comme nous l'apprennent quelques notes que nous avons citées, Daunou avait observé que l'ambiguïté du mot expérience, chez Kant, contribue beaucoup à cette illusion. De nos jours, les commentateurs de la *Critique* reconnaissent généralement que le mot expérience y a au moins deux sens. Mais dès qu'ils entreprennent de les

définir, le désaccord et l'incertitude paraissent. Toutefois une opinion semble assez répandue, selon laquelle Kant aurait désigné par ce mot tantôt nos sensations brutes, nos intuitions sensibles dont nous ignorons encore quels rapports elles ont avec le système des objets liés selon les catégories, c'est-à-dire avec la nature; tantôt la « connaissance par perceptions liées » (122), dont l'objet est ce système, la nature. La difficulté est de préciser le premier sens. Pour le second sens, il est généralement admis que c'est le sens nouveau et dans lequel Kant prend ce mot le plus souvent (123). L'expérience, en ce second sens, est celle dont Kant dit qu'elle est unique. « Il n'y a qu'une expérience où toutes les perceptions soient représentées comme dans un enchaînement complet et conforme aux règles: de même qu'il n'y a qu'un espace et qu'un temps... » (124). Cette expérience une, l'« expérience en général », dont l'objet est le système de la nature, qui est un, a pour sujet la « conscience en général », qui est également une. Kant oppose ce sens à celui qu'on pense ordinairement quand on parle de plusieurs expériences; mais il ne précise pas ce sens-ci autrement qu'en disant que ces expériences sont autant de perceptions qui appartiennent à l'expérience une, et que l'unité synthétique de ces perceptions constitue la forme de l'expérience, qui est l'unité synthétique des phénomènes par concepts. Cela peut signifier que, de même que les espaces et les temps ne sont que des parties de l'espace et du temps, les expériences ou perceptions sont des fragments de l'expérience une, ayant pour objets des fragments de la nature; par exemple, le soleil, cette pierre, l'échauffement de cette pierre *par* le soleil. Ainsi entendues, les expériences sont évidemment soumises aux mêmes conditions que l'expérience une; elles impliquent les concepts *a priori*, tels que le concept de cause, qui, en tant que nous rapportons au soleil l'échauffement de la pierre, enchaîne

(122) *Crit.*, Kehrb., p. 678-679 ; Trem., p. 162, 2^e édit.

(125) Vaihinger, *Commentar*, T. I, p. 177 ; N. K. Smith, *Comm.*, p. 52.

(124) *Crit.*, Kehrb., p. 123 ; Trem., p. 144-145, 1^{re} édit.

ces deux choses conformément à l'une des règles qui font qu'elles appartiennent à l'expérience une, en sont des parties. Au fond, il n'y aurait ici qu'un sens du mot expérience. Mais il se peut également que Kant ait voulu dire que les expériences sont l'expérience, abstraction faite de son unité, de sa forme, c'est-à-dire de tout concept *a priori*. Dans ce cas, puisque l'expérience tient de son unité, des concepts purs, son objectivité, les expériences n'auraient pas d'objets, elles se réduiraient à « une intuition vide de pensée » (125), elles « ne seraient qu'un jeu aveugle des représentations, c'est-à-dire moins qu'un rêve » (126). Ici le mot expérience serait pris dans le premier sens, où il signifie les sensations brutes.

On peut encore supposer que dans la pensée de Kant la distinction de l'expérience et des expériences correspondait à la distinction des jugements d'expérience et des jugements de perception. Cette comparaison, rapprochant le jugement de perception du premier sens du mot expérience, écarte l'interprétation que l'on adopterait si l'on prenait à la lettre le texte des *Prolégomènes*, et selon laquelle nous saisissons, par les perceptions, des objets sans les catégories. Si un jugement de perception se distingue d'un jugement d'expérience en ce qu'il est totalement dépourvu d'une ou de plusieurs catégories, il est dépourvu de tout objet. John Watson soutient pareillement que c'est une erreur de croire que, pour Kant, nous ayons dans le jugement de perception une connaissance objective indépendante de la catégorie; et en signalant cette erreur, il s' imagine avoir réfuté entièrement l'objection de Stirling contre la théorie kantienne de la causalité (127). Cependant toute la difficulté n'est pas résolue, puisque Watson voit bien que le mot expérience a deux sens, mais n'arrive pas à les définir sans contradiction. Sa définition est la suivante (128). Le

(125) *Ibid.*, Kehrb., p. 124 ; Trem., p. 145, 1^{re} édit.

(126) *Ibid.*, Kehrb., p. 124 ; Trem., p. 147, 1^{re} édit. Le rêve, en effet, pose toujours un objet ; il a un objet.

(127) J. Watson, *Kant and his english critics*, chap. V et VI.

(128) J. Watson, *The philosophy of Kant explained*, 1908, p. 39.

mot expérience peut d'abord signifier simplement la connaissance de telle ou telle chose individuelle comme occupant une certaine place dans l'espace, et de tel ou tel événement comme arrivant à un certain moment du temps. Il peut aussi signifier la connaissance des objets comme tels, comme liés en un système, et non simplement l'appréhension des choses et des événements sensibles particuliers. C'est dans ce second sens, pour Watson, que Kant prend le mot expérience, quand il parle du rôle que remplit la pensée ou l'entendement (*when he speaks of the work of thought or understanding*). Mais s'il est vrai que selon le kantisme — et c'est ainsi que Watson l'interprète — il n'y a pas de connaissance d'objets ou d'événements objectifs qui soit vide de pensée, indépendante des concepts de l'entendement, la définition du premier sens donnée par Watson ne signifie rien. Le premier sens qu'il a essayé de définir, c'est apparemment le sens vulgaire. Or ce sens est vague, et l'on ne s'accorde pas sur le rapport que cette expérience peut avoir avec les catégories kantienne. Selon Otto Liebmann, Kant n'a réussi à démontrer que les catégories sont des conditions nécessaires de l'expérience qu'en prenant ce mot dans un sens spécial qui assurément les implique, en désignant par ce mot la science ou connaissance d'expérience (*Erfahrungswissenschaft*) (129). La démonstration de Kant reposerait donc sur une pétition de principe (130). Riehl soutient, au contraire, que l'expérience dont Kant démontre que les concepts *a priori* sont des conditions est autant l'expérience vulgaire que la science expérimentale. Il rappelle, à l'appui de cela, que les exemples de jugements d'expérience donnés par Kant sont tirés de l'expérience vulgaire. L'expérience, c'est la représentation d'un objet par la perception, c'est une connaissance qui détermine un objet par la perception (131). Mais ce sens est encore trop étroit, et si l'on démontre effectivement

(129) O. Liebmann, *Gedanken und Thatsachen*, 1904, T. II, p. 439.

(130) Vaihinger, *Comm.*, T. I, p. 221.

(131) Riehl, *Der philosophische Kritizismus*, 2^e édit., T. I, p. 537.

que cette expérience présuppose certains concepts, on a tort de répéter, comme fait Riehl (132), que par là l'empirisme est réfuté. Les empiristes pourraient répliquer que l'expérience dont ils prétendent que tous les concepts dérivent, n'est pas ce qu'il a plu à Kant ou à ses interprètes d'appeler expérience, n'est rien qui soit constitué par des concepts, mais bien ce qui dans l'expérience est proprement empirique. Or, Kant ne nie pas qu'il y ait dans l'expérience quelque chose d'empirique et d'irréductible au concept, et il soutient que, réciproquement, le concept pur est un élément de l'expérience irréductible à ce qu'elle a d'empirique. Ce quelque chose qui dans l'expérience n'est pas un concept, qui ne doit au concept rien de ce qu'il est, et qui n'a besoin du concept que pour déterminer un objet, pour constituer ensemble la représentation de cet objet, n'est-ce pas ce que Kant entend par la « simple intuition » (133) ? Les simples intuitions, comme le dit Kant au même endroit, ont pour conditions les formes de l'intuition; donc elles sont dans le temps, elles y arrivent les unes après les autres, c'est-à-dire dans un certain ordre, indépendamment des concepts qui peuvent les accompagner; lesquels concepts (irréductibles à la simple intuition, comme la simple intuition leur est irréductible) ne sont les conditions nécessaires que de l'expérience ou représentation objective. Mais ici se pose une question que nous avons déjà rencontrée : Comment se fait-il que ces simples intuitions conviennent aux concepts, par exemple au concept de cause, si bien qu'après avoir perçu certains phénomènes, nous percevons certains autres phénomènes qui sont toujours les mêmes ? Nous avons vu qu'il y a dans la *Critique* quelques motifs de croire que Kant y ait fait cette réponse : Ces intuitions, ne pouvant arriver à notre conscience sans se trouver dans la forme d'unité qui lui est originairement propre, sont soumises à cette unité et, du même coup, à cette sorte d'unité qu'est l'ordre

(132) *Ibid.*, p. 484.

(133) *Crit.*, Kehrb., p. 123 ; Trem., p. 144, 1^{re} édit.

des intuitions sans lequel elles ne conviendraient pas à ces concepts de liaisons synthétiques de tous les phénomènes et ne nous permettraient de former aucun jugement d'expérience ni, par conséquent, d'acquérir aucune connaissance de la nature. Mais on ne prouverait pas la vérité d'une telle réponse en alléguant qu'aucune autre hypothèse n'explique la possibilité de la connaissance *a priori* ; car l'hypothèse que présente cette réponse ne l'explique pas davantage. Supposons, comme dans cette hypothèse, quelque pouvoir faisant que nos intuitions conviennent à certains concepts, nous *supposerons*, en conséquence, que nos intuitions conviennent à ces concepts et que, par suite, les phénomènes y sont conformes ; mais nous n'aurons pas expliqué pourquoi nous *savons* qu'ils y sont conformes.

Toute cette discussion de l'expérience chez Kant peut se résumer en ces quelques mots. Kant a montré qu'il y a une certaine expérience dont certains concepts sont les conditions. Pour qu'elle existe, il faut qu'il y ait avec ces concepts quelque chose de sensible, d'irréductible à ces concepts et qui cependant leur convienne. C'est à cet élément sensible que Daunou a pensé en opposant ce qu'il appelle l'« expérience des sens » à l'« expérience en général ». Comment expliquer la convenance ou conformité de ces intuitions sensibles aux concepts ? Ce n'est assurément pas en supposant en nous une origine commune à ces concepts et à cette conformité ; car, si cette conformité a besoin d'être expliquée, si elle ne se comprend pas de soi, on ne comprend pas mieux pourquoi, d'où le concept dérive, dériverait encore autre chose que le concept, qui serait précisément la conformité des intuitions à ce concept. Nous verrons qu'on peut soutenir que, dans le kantisme, cette convenance ne reçoit pas d'autre explication que celle qu'y reçoivent les déterminations diverses des lois particulières de la nature.

CHAPITRE V

DEGÉRANDO. — M^{me} DE STAËL

Fuyant les dangers auxquels le coup d'État du 18 fructidor l'exposait, Camille Jordan, accompagné de son ami Degérando, alla se mettre en sureté à Tubingue. Ils passèrent par l'Alsace, où ils firent connaissance, chez le poète Pfeffel, avec M^{lle} Anne de Rathsamhausen, que peu après Degérando devait épouser. Admiratrice des Allemands, qui « sont aujourd'hui, disait-elle, ce que nous fûmes au siècle de Louis XIV », elle conseilla aux deux amis de lire leurs écrivains dans la langue originale, qu'ils apprirent avec une rapidité étonnante, dont elle les félicitait en même temps qu'elle leur annonçait les joies que sans doute allait bientôt leur procurer cette littérature qu'elle jugeait supérieure à la française (1). « Je vous avoue, leur écrivait-elle, que beaucoup de nos ouvrages français ne me paraissent que de la *crème fouettée* en comparaison des œuvres de ces génies profonds, énergiques, souvent pleins de grâce, de la Germanie. » (2) Mais la philosophie de Kant, dont elle les entretenait plusieurs fois, ne lui agréait point, et elle leur dit sa satisfaction de savoir que son sentiment à cet égard était d'accord avec leurs raisons. « Vous pensez bien, mes chers amis, que je n'ai pas eu la prétention de comprendre Kant, quoique j'aie eu celle de lire son principal ouvrage; je n'en ai saisi que ce que des conversations particulières m'a-

(1) *Lettres de la baronne de Gérando*, Paris, 1880, p. 46.

(2) *Ibid.*, p. 79.

vaient rendu intelligible, et Pfeffel surtout a formé mon opinion sur cet homme célèbre. » (3) Elle sait que le scepticisme qui paraît dans ses ouvrages n'est pas au fond du caractère de Kant: le doute n'est chez lui et chez ses disciples que l'aiguillon de la recherche; elle le croit plus pythagoricien que sceptique, mais elle ne précise pas davantage son opinion sur la *Critique*: c'est une œuvre sur laquelle on risque trop de se tromper. « Il a un langage à lui, inconnu au reste des hommes; il a créé des termes qu'on n'a pu comprendre; aussi chacun l'interprète-t-il à sa manière. En définitive, il me semble qu'il a fait plus de mal que de bien, car il a été la source de plus d'erreurs que de vérités. En quoi donc consistent sa célébrité et les hommages qu'on lui rend ? Sans doute dans le goût qu'ont les hommes pour ce qui est singulier, extraordinaire, ou même intelligible ; c'est beau, c'est sublime, précisément parce qu'ils n'y entendent rien, et quand ils parviennent à distinguer quelques étincelles au milieu des ténèbres, leur amour-propre est satisfait ; ils croient en savoir plus que les autres. » (4). Degérando conservera et développera dans ses ouvrages cette opinion sur la philosophie kantienne et sur les causes de son succès, bien qu'il ne se contentât pas de la recevoir de M^{lle} de Rathsamhausen (5). Pendant qu'il apprenait à apprécier les écrivains allemands de son temps, il comptait parmi eux bon nombre d'admirateurs de la nouvelle philosophie ; il en conçut le vif désir de la mieux connaître et s'appliqua ardemment à l'étudier. « Lorsque j'en commençai l'étude,

(3) *Ibid.*, p. 62.

(4) *Ibid.*, p. 63.

(5) Nous verrons que, dans une certaine mesure, M^{me} de Staël partageait aussi cette opinion. Elle faisait un très grand cas du talent épistolaire de M^{me} de Gérando. (Préface des *Lettres*, p. X). Voy. aussi : Sainte-Beuve, *Nouveaux Lundis*, T. XII, le chap. sur Camille Jordan ; Picavet, un chapitre des *Idéologues* (Paris, 1891) et un article de la *Grande encyclopédie* consacrés à Degérando, où se trouve une bibliographie. Sur la place de Degérando dans l'histoire de la pensée française, voy. Boutroux, *Etudes d'hist. de la philos.*, le chapitre relatif à la philosophie écossaise en France. Sur l'influence des Degérando dans les salons littéraires, voy. Herriot, *M^{me} Récamier et ses amis*, T. I, p. 48 ; on peut consulter aussi la *Correspondance des demoiselles de Berckheim*.

déclarait-il, ce fut, je ne dirai pas avec les dispositions les plus impartiales, mais avec les préventions les plus favorables, fondées sur l'opinion d'hommes qui m'ont inspiré une profonde estime ; ...je n'ai rien négligé pour découvrir ce qu'elle peut renfermer d'utile. » (6). Il lut la plupart des œuvres de Kant et plusieurs commentaires allemands, dont il a donné la liste dans son *Histoire* ; Guillaume de Humboldt lui fournit quelques indications pour l'orienter parmi les continuateurs de cette philosophie (7) ; M^{me} de Staël lui recommanda de ne manquer aucune occasion de s'entretenir avec Villers, qui, lui disait-elle, « a toutes les idées du nord de l'Allemagne dans la tête » (8). En dépit des éloges de M^{me} de Staël, il maintint que le livre de Villers était certes l'œuvre « d'un partisan zélé pour sa cause », mais qui n'en présentait pas la « véritable tendance ». Trop obscur pour intéresser les hommes superficiels, trop superficiel pour contenter des penseurs, ce livre lui paraissait « de peu de ressource pour l'étude du criticisme » ; il lui préférait de beaucoup celui de Kinker, malgré ses lacunes (9). — De son côté, Villers traitait Degérando comme tous ceux qui n'étaient pas de son avis : il n'eut jamais pour lui que des paroles dédaigneuses, injurieuses parfois (10). M^{me} de Staël tenta sans succès de faire reconnaître à Villers les mérites du « bon Degérando » (11), et ce fut en vain que celui-ci lui protesta ses « intentions pacifiques » et qu'il souhaita de le voir revenir à des « dispositions plus dignes de lui » : le « bon Degérando » demeura dans l'esprit de Villers

(6) *Histoire comparée des systèmes de philosophie*, Paris, 1804, p. 177.

(7) Lettre du 30 juin 1802, dans : Hamy, *Les Humboldt et les Gérando, à propos de quelques autographes* ; Académie de Lyon, 1906. Dans une lettre du 22 juin 1808, G. de Humboldt dit son plaisir à s'entretenir avec Degérando de métaphysique, et le prie de lui envoyer son *Rapport sur les progrès de la philosophie*.

(8) Lettre du 26 octobre 1803, citée par Sainte-Beuve, *Nouveaux lundis*, T. XII, p. 299.

(9) *Hist.*, T. II, p. 179, note.

(10) Villers, *Kant jugé par l'Institut*. Wittmer, *Ch. de Villers*, à la table alphabétique, voy. Degérando.

(11) Isler, *Briefe an Villers*, p. 275-276.

le « doux Degérando » (12). Mais il connut aussi Stapfer; cela lui permit de constater de nouveau que les mêmes idées philosophiques pour lesquelles Villers s'était plu à quereller, pouvaient bien habiter une âme paisible et se défendre dans un langage éloigné de toute violence.

Degérando traita de la philosophie de Kant principalement dans son mémoire sur la *Génération des connaissances humaines*, qui fut couronné par l'Académie de Berlin et publié en 1802, et dans son *Histoire comparée des systèmes de philosophie, relativement aux principes des connaissances humaines* (Paris, 1804). Dans le premier ouvrage, il examinait rapidement l'idéalisme kantien; dans le second il essayait de montrer la doctrine critique dans toute son étendue. A vrai dire, il n'y faisait souvent que répéter ce qui avait été dit par Villers et par Kinker. Cependant cette répétition des mêmes choses sous une forme différente n'était pas inutile; puisqu'elles n'avaient été comprises, en France, que par trop peu de lecteurs. L'ignorance où les Français étaient longtemps restés des nouveaux systèmes allemands, leur manque de préparation à entendre les premiers exposés qu'on leur en avait fait, se

(12) Lettre de Villers à Jacobi, du 12 novembre 1808, reproduite par M. Wittmer, p. 309. Ce fut pour répondre à un mémoire que Degérando avait lu à la classe des sciences morales et politiques, de l'Institut, et dont il ne parut qu'un bref résumé fait par Lévesque (*Moniteur universel*, 27 vendémiaire, an X). que Villers écrivit le pamphlet *Kant jugé par l'Institut*. Le *Magasin encyclopédique* (1802, T. IV) en publia un compte rendu, signé De Gersdorf, sous le titre : *Kant jugé par l'Institut; Observations sur ce jugement, par un disciple de Kant, et remarques sur tous les trois, par un observateur impartial*. Le même auteur développa encore son opinion dans un article *Sur les notions du temps et de l'espace* (*Magasin encyclopédique*, 1803, T. I). Pour lui, Villers n'a su ni bien comprendre Kant ni s'affranchir de sa terminologie, laquelle n'est pas indispensable à l'exposition de sa doctrine, et ne peut que nuire à la propagation de celle-ci hors de l'Allemagne. Avoir jugé cette doctrine d'après Villers, sans avoir lu Kant, telle aurait été la faute capitale de Degérando. Mais Degérando s'empessa de repousser cette accusation fausse. (*Magas. encycl.*, 1803, T. V). De toute cette petite dispute, il ressort simplement que le tort commun de Villers, de Degérando et aussi de Kinker avait été de prendre pour la partie essentielle du kantisme la théorie de la connaissance, et d'avoir insisté sur celle de l'espace et du temps, alors que Gersdorf pensait que la partie vraiment importante était la théorie du devoir.

trouvaient excusés, dans son *Histoire*, non seulement par les événements politiques qui avaient retenu leur esprit dans d'autres soucis, mais il rappelait encore que Kant n'avait gagné l'attention des penseurs de son propre pays que sept à huit ans après la publication de son œuvre maîtresse (13) ; il ne peut donc, estimait-il, y avoir que de la sottise à s'étonner que « douze ans de plus se soient écoulés avant que la France se soit associée à l'admiration de l'Allemagne, lorsque, pour arriver jusqu'à Kant, nous avons à franchir la double barrière de deux langues; la langue allemande...et de plus la langue même du criticisme » (14).

Ainsi que le titre de son *Histoire* le fait pressentir, Degérando va y présenter l'histoire des théories de la connaissance dominant et expliquant toute celle de la philosophie. Dès le début, il dit que « la divergence des sectes résulte de la diversité des systèmes adoptés relativement aux principes des connaissances humaines » (15). Il devra donc, en arrivant aux systèmes les plus récents de la philosophie moderne, réserver une grande place à celui de Kant (16). Mais au moment de l'aborder il s'avoue pris d'une « certaine timidité ». Entreprendre d'en traiter, surtout de la manière qu'il croit devoir le faire, c'est beaucoup oser, « lorsque les propres disciples de Kant sont si souvent accusés de l'avoir mal compris, lorsque

(13) Comment, après une longue indifférence et un profond silence, en Allemagne, une foule d'exégètes laborieux et de partisans tumultueux s'est attachée à l'œuvre de Kant, Degérando l'explique d'une manière qui rappelle autant celle de Mérian que celle de M^{lle} de Rathsamhausen. « Les obstacles, dit-il, qui avaient d'abord repoussé de cette étude difficile, qui l'avaient environnée comme d'un rempart, servirent à retenir captifs ceux-mêmes qui se trouvèrent engagés dans ce système, et comme les forces d'une pénétration ordinaire étaient épuisées pour le comprendre, peu d'hommes en conservèrent assez pour le juger. » Et la plupart de ces derniers, « après un si grand sacrifice, n'avaient guère le courage d'avouer au public, de s'avouer à eux-mêmes un mécompte qu'ils auraient entrevu ; et ils s'attachaient à la doctrine en raison de ce sacrifice même : ils évaluaient son mérite par ce qu'elle avait coûté. » *Hist.*, 2^e édit., 2^e série (Paris, 1847), T. IV, p. 394 ; et 1^{re} édit., T. II, p. 250.

(14) 1^{re} édit., T. II, p. 172.

(15) *Ibid.*, T. I, p. 24.

(16) *Ibid.*, T. I, p. 33.

ceux qui se permettent de combattre quelque-une de ses opinions, sont assurés d'avance de ne pouvoir échapper à cette accusation. » (17). Degérando, en effet, ne se propose pas d'enregistrer passivement, comme Kinker, les idées qui ont révolutionné l'Allemagne philosophique, et encore moins de prêter à ce qu'elles peuvent avoir de force persuasive cette véhémence de paroles sur laquelle Villers avait le plus compté pour réduire au silence l'école française. S'il veut contribuer à leur propagation, ce ne sera pas sans avoir cherché à en faire connaître aussi la juste valeur. Ainsi son étude du kantisme se distingue de celles de ses deux principaux devanciers en ce qu'elle est non seulement analytique, mais critique. L'intérêt de ce qu'il dit du kantisme réside surtout dans cette critique qu'il en fait ; par là il réussit à se faire mieux comprendre que Villers et que Kinker ; et il avait plus de chances d'y réussir, car, en général, la pensée des interprètes d'une œuvre difficile apparaît mieux dans leurs appréciations de ce qu'ils sont arrivés à y voir, que dans leurs simples analyses, lesquelles, presque toujours faites avec la crainte du reproche d'inexactitude, sont des reproductions plus ou moins sommaires de l'original, qui, par conséquent, ne laissent voir entre elles que de petites différences, alors même qu'il en est de grandes dans les idées qu'y attachent leurs divers auteurs. Pour l'histoire du kantisme en France, les objections de Degérando ont une autre importance que celles de Destutt de Tracy et de Daunou. Au lieu que Destutt de Tracy, qui n'avait lu Kant que dans les pages d'une traduction auxquelles il ne savait guère quel sens donner, nous fait connaître dans son mémoire un jugement qui a rapport avant tout à l'abrégé de la *Critique* composé par Kinker ; et que Daunou, qui semble venu plus tard à l'étude de ce système, après Degérando lui-même et après Cousin, nous a laissé des remarques, plus précises, sans doute, mais qui ne concernent encore Kant qu'indirectement ; chez Degérando, qui a lu Kant dans le texte allemand et fréquenté

(17) *Ibid.*, T. II, p. 177.

plusieurs des adeptes de sa doctrine ou de celles qui en sont issues, nous assistons pour la première fois à la rencontre directe, au contact immédiat, qui a été aussi un conflit, de l'idéologie française avec l'idéalisme kantien.

Dégérando essaye de définir la différence de méthode qui oppose radicalement l'une à l'autre ces deux écoles philosophiques. L'école française, de même que l'anglaise, s'est fondée sur une psychologie qui est, dit-il, « un recueil d'observations de détail sur les opérations de l'esprit humain », elle suit la méthode expérimentale ; l'école de Kant, au contraire, « se fonde sur une méthode *a priori*, fait ou prétend faire abstraction de toutes les données de l'expérience, considérer la raison d'une manière antérieure à l'observation de ses produits, la considérer dans la déduction des connaissances qu'elle tire entièrement de son propre fonds... » (18). Il s'ensuit que les expressions « lois de nos facultés », « conditions de leur exercice », ont dans la langue de Kant une signification autre que celle qui leur est donnée ordinairement par les philosophes. « Tous les philosophes, en effet, admettent que nos facultés ne se déploient que suivant certaines règles, celles de l'attention, de l'association, etc. Mais ce ne sont, au gré du criticisme, que des lois empiriques ; celles qu'ils [les kantistes] établissent expriment des *intuitions*, des *notions*, des *idées* » (19). Il y a, d'après eux, trois facultés dont ces trois sortes d'éléments sont produits, à savoir la sensibilité, l'entendement, la raison, qui sont tellement liées entre elles, subordonnées les unes aux autres, qu'elles « composent une sorte de *hiérarchie logique* dont la sensibilité forme la base, dont la raison occupe le sommet. Malgré ces rapports elles sont distinctes par leur nature, leurs fonctions, leurs propriétés, et cette distinction est fondamentale dans le criticisme » (20). Les trois sortes d'éléments qui en dérivent sont donc également

(18) *Ibid.*, T. II, p. 188.

(19) *Ibid.*, T. II, p. 205, note.

(20) *Ibid.*, T. II, p. 191.

distincts, et tous ces éléments sont des éléments *a priori*. Mais ces intuitions *a priori*, ces notions *a priori*, etc., ne sont pas des idées innées. « Si elles sont antérieures aux perceptions sensibles, c'est seulement dans l'ordre de la raison, et non dans l'ordre du temps. Elles ont leur fondement en nous-mêmes ; mais elles ne se produisent qu'à l'occasion, à la suite des modifications sensibles. Elles ne peuvent exister séparément de ces modifications ; et sans elles, elles demeureraient inanimées et vides de sens » (21). Les intuitions *a priori*, ou intuitions pures, nécessaires, originaires, primitives, fondées dans la nature même de notre sensibilité, sont l'espace et le temps. L'espace appartient proprement au sens externe ; le temps, au sens interne.

De la distinction kantienne du sens interne et du sens externe Degérando donne une explication trop incertaine, qui est la suivante. Les choses qui nous affectent sont de deux sortes : nous sommes affectés par des choses différentes de nous-mêmes (extérieures), nous le sommes aussi par nous-mêmes ; « de là deux espèces de sensations, l'une *externe*, l'autre *interne* occasionnée par notre activité propre et intérieure » (22). Il faut ici ou que Degérando se soit exprimé inexactement ou bien qu'il y ait eu réellement de l'incohérence en ce point de son interprétation ; car il n'ignorait pas que, pour Kant, toutes nos sensations, toutes nos modifications, appartiennent au sens interne et sont par là soumises au temps. Pour trouver un sens à ce que dit Degérando, nous pouvons donc supposer que tout cela signifie que « notre activité propre » a sa part dans toute action par laquelle nous sommes affectés ou modifiés, même dans celle dont résulte les sensations composant nos représentations externes.

La théorie du sens interne se rattache à la théorie de l'aperception et par cette dernière à celle de l'entendement et de l'imagination ; ensemble elles constituent toute la *Déduc-*

(21) *Ibid.*, T. II, p. 209.

(22) *Ibid.*, T. II, p. 194.

tion transcendente. Il ne faut pas attendre de Degérando qu'il nous donne là-dessus plus de lumière que les autres. Ce qu'il en dit se résume à ceci : « L'acte de la *conscience*, en s'unissant à la sensation, la convertit en perception... L'acte de la *conscience* lui-même est aussi nommé *aperception*. Il consiste à distinguer ce qui est perçu du sujet qui perçoit » (23). « L'entendement exerce ses fonctions par la pensée, c'est-à-dire par cet acte *qui ramène à l'unité la variété des perceptions*, soit en concevant ou formant des notions, soit en jugeant ou rapportant les perceptions sous les notions qui leur correspondent ; soit, enfin, en rassemblant ou plusieurs notions sous une notion plus générale, ou plusieurs jugements sous un jugement plus élevé » (24). L'imagination productrice, les concepts de l'entendement, les formes logiques du jugement, sont les moyens par lesquels se fait cette « alliance des perceptions variées dans l'unité » (25).

Dans un tel exposé, il est bien difficile de trouver ce que Degérando avait annoncé, c'est-à-dire autre chose qu'une théorie psychologique. On pourrait peut-être répondre pour Degérando que dans ces passages il résume seulement les paroles de Kant, qui ont en effet donné lieu à des interprétations psychologiques, et que s'il y a toujours en celles-ci quelque vice, il n'y est pour rien. La chose certaine est qu'une théorie psychologique décrivant comme Degérando vient de le faire la seule fonction qu'elle attribue à la pensée, celle de penser, ne paraît pas suffire à constituer l'idéalisme transcendantal, à résoudre le problème dont cet idéalisme était, pour Kant, la seule solution possible. C'est ce que nous avons déjà montré. Ni par cette conversion des sensations en perceptions, ni par cette alliance des perceptions dans l'unité du concept auquel le jugement les soumet, par aucune opération de cette sorte on ne rend pleinement compte de la conformité des phéno-

(23) *Ibid.*, T. II, p. 195.

(24) *Ibid.*, T. II, p. 197.

(25) *Ibid.*, T. II, p. 198.

mènes aux concepts ; parce qu'on ne rend pas compte de l'aptitude à s'y soumettre que possèdent les sensations sur lesquelles on dit que ces opérations s'effectuent, et sans laquelle elles ne pourraient s'effectuer. Il ne paraît pas, dans la description que Degérando en donne, que ces opérations puissent être l'action par laquelle notre pensée impose aux phénomènes ses propres formes, et qui, au dire de Kant, est la condition de la certitude apodictique qui caractérise notre connaissance de la forme des phénomènes. Degérando, entendant Kant de la façon que nous avons rappelée, n'avait donc pas tort de contester qu'il eût vraiment établi la possibilité de la connaissance *a priori*. « Cette certitude *apodictique* ou absolue, dit-il, devient le sujet de l'une des prétentions les plus marquées et les plus singulières de l'école kantienne. Elle pense avoir le privilège exclusif d'établir, d'une manière incontestable, la *certitude apodictique* des sciences mathématiques, et de toutes les sciences *a priori*, parce qu'elle les fonde sur les formes naturelles et nécessaires de nos représentations, savoir, les premières sur la forme de l'espace, les autres sur les notions discursives de l'entendement » (26). Cette prétention du criticisme serait-elle rendue légitime par la supposition d'autres opérations, auxquelles Degérando avait sans doute songé en parlant d'une activité propre à nous qui déterminerait les états de notre sens interne comme la chose en soi détermine notre sens externe ? Nous pouvons affirmer qu'une telle supposition, si réellement elle lui est venue à l'esprit, n'a pu que rendre, à ses yeux, plus singulière la prétention du criticisme ; car il pensait qu'il n'y avait ni plus ni moins de raison de placer en nous de telles actions informantes que d'y placer le principe des déterminations particulières de ces formes, c'est-à-dire l'origine de la matière des représentations. Il défendait cette opinion en attaquant de la manière suivante les mêmes arguments sur lesquels Villers et Kinker appuyaient la thèse kantienne.

(26) *Ibid.*, T. II, p. 229.

Pour Kant, dit-on, la matière de nos perceptions, ce qui appartient aux objets, c'est ce qui change et varie avec eux ; la forme de nos perceptions, ce qui appartient à notre sujet, c'est ce qui subsiste et se reproduit toujours dans les perceptions. Qu'est-ce que des perceptions, ou des déterminations de perceptions, qui *appartiennent* aux objets, qui sont fondées dans ces objets ? Ce ne peut être, d'après la *Critique*, des perceptions qui *résident* dans les objets eux-mêmes et qui nous soient ensuite communiquées par eux. La matière n'est pas non plus, pour Kant, quelque chose exprimant les propriétés des objets qui nous affectent. « Demandons en effet à ce philosophe si cette *matière*, qui nous vient du dehors, a quelque existence hors de nous, si, en la *recevant*, nous acquérons quelque connaissance des *propriétés réelles des objets* ; il nous répond négativement ; il nous apprend que nous ne connaissons que leurs *apparences*, qu'il n'arrive des objets à nous que des apparences, que nous ignorons ce qu'ils *sont* réellement et en *eux-mêmes*... » (27) « Kant nous assure, avec tous les philosophes, que les objets externes ne nous donnent des perceptions que par les changements qu'ils occasionnent dans nos propres manières d'être » (28). S'il en est ainsi, toutes nos perceptions, les intuitions empiriques aussi bien que les intuitions pures, ont leur fondement dans notre faculté de sentir. Ce sont toutes des perceptions dont le principe réside en nous, qui s'opèrent en nous, mais à l'occasion des objets externes, qui sont excitées par eux. « Il est donc impossible d'admettre une différence réelle et effective entre ces perceptions qui *appartiennent* aux objets et celles qui sont fondées en nous-mêmes ; la différence n'est que dans les termes. Au fond, toutes les perceptions sont fondées en nous, puisqu'elles ne sont que nos propres modifications. Toutes les perceptions *appartiennent* aux objets externes, comme à leur *occasion*, puisqu'elles ont besoin de leur présence pour se

(27) *Ibid.*, T. III, p. 520.(28) *De la génération des connaissances*, p. 162-163.

produire » (29). Et quand même cette différence serait réelle, on ne pourrait attribuer tout ce qui est variable aux objets. L'identité de notre moi est la seule chose en nous qui subsiste nécessairement ; les modifications du moi, ce qui lui appartient, varient ; il n'est donc pas certain, conclut Degérando, que l'exercice de ses facultés ne soit pas aussi susceptible de variations. Il fait remarquer, en outre, que des choses qui sont changeantes peuvent aussi posséder quelques caractères fixes, constants.

Nous allons retrouver contre la théorie des intuitions pures les mêmes objections que chez Daunou, à qui Degérando les a peut-être suggérées (30). Elles ont d'ailleurs peu de poids. Le temps, pense-t-il, n'est pas nécessairement lié à la sensibilité, puisqu'on peut imaginer un être sensible dont la conscience serait instantanée, et que, pour avoir la conscience du temps, il faut au moins percevoir deux états successifs, deux moments distincts. Cette objection de Degérando appellerait chez un kantien cette réplique : C'est parce que ces deux états successifs impliquent la forme du temps, propre au sens dont ils sont des états, que vous pouvez en tirer l'intuition du temps.

Pour avoir l'intuition de l'espace, observe Degérando, il faut que nous percevions plusieurs objets et la distance qui les sépare. Mais n'est-ce pas ici encore parce que l'intuition pure est impliquée dans cette perception, en est la forme ?

De ce que l'espace et le temps sont des représentations infinies, il ne faut pas conclure, poursuit-il, qu'elles ne peuvent dériver de nos impressions, mais seulement qu'elles sont obtenues par composition. Degérando n'a pas réfléchi qu'on pouvait lui répondre que la possibilité de cette composition, d'une suite indéfinie de juxtapositions, de l'extension indéfinie du lieu perceptible, de laquelle il croit que résulte la représentation de tous les lieux, implique l'intuition de l'espace infini.

(29) *Ibid.*, p. 164.

(30) *Ibid.*, p. 168 et suiv.

Il ajoute enfin que nous n'avons aucunement l'idée d'un espace infini ou d'un temps infini, parce que ce serait l'idée d'un infini achevé composé de parties. Mais cette difficulté, si c'en est une, vient simplement de ce qu'il fait de l'espace et du temps les résultats de compositions, d'additions d'espaces partiels ou de parties du temps.

Ses remarques relatives à la question de savoir si les propositions de l'arithmétique sont analytiques ou synthétiques, méritent d'être considérées plus longuement. Kant a « confondu avec le jugement qui assigne les rapports de nos idées, l'opération préliminaire par laquelle nous formons nos idées complexes, et nous préparons ainsi les termes de ces rapports. L'opération par laquelle nous formons nos idées complexes est une opération *synthétique* ; mais elle n'est point encore un jugement. Ainsi, lorsque pour la première fois je forme une idée 12, je rassemble et je réunis sous un signe commun les deux idées 7 et 5, ou 8 et 4, etc. ; et lorsque cet ouvrage de mon esprit est achevé, si je veux me rendre compte des rapports qui en résultent, je compare le résultat synthétique aux idées élémentaires ; le jugement que je porte alors n'exprime que leur identité réciproque. D'un côté il développe l'expression sommaire 12, de l'autre il montre la combinaison des éléments 7 et 5 ; il est à la fois synthétique sous un rapport, analytique sous l'autre, identique sous tous les deux, et il ne m'autorise à conclure de mes idées rien de plus que ce que j'y ai effectivement renfermé, en les composant. » (31)

En admettant que la conception, l'acte d'où résultent les concepts compris dans le jugement, est synthétique, il semble que Degérando accorde l'essentiel de la thèse selon laquelle l'arithmétique repose sur des synthèses, et que son opinion soit très proche de celle d'Émile Boutroux, pour qui toutes

(31) *Hist.*, T. III, p. 519. Pareillement, Selle avait dit, à l'Académie de Berlin : « Avant d'avoir la notion du nombre 12, on ne la trouve point dans les notions de 7 et de 5 et de leur addition. Mais, en sens contraire, la notion 12 n'est autre chose que l'addition de 7 et 5 ou de 8 et 4 ou de 6 et 6 ». *Acad. de Berlin*, 1786-87, p. 602.

les tentatives pour ramener l'arithmétique à une suite de déductions purement analytiques, ont abouti, « non à supprimer la synthèse, mais à poser à la base même de la science tout ce qui est nécessaire en fait de synthèse, pour n'avoir plus besoin ensuite que d'analyser. D'une manière générale, pour suit-il, les postulats sont transformés en définitions, ils n'en subsistent pas moins, sous cette enveloppe, et l'analyse ne fera que propager la synthèse qu'ils impliquent. En définitive, il faut partir de quelque chose, et le principe de contradiction ne fournit pas ce quelque chose. » (32) Mais nous ne croyons pas que Degérando aurait accepté cela sans réserve ; il aurait certainement objecté que ce quelque chose d'où l'on part, ce sont des concepts, lesquels, selon Kant, peuvent supposer une synthèse et peuvent même (comme Couturat l'a rappelé (33)) être empiriques, sans que le jugement qui les renferme soit autre chose qu'un jugement analytique. Puisqu'il s'agit de la possibilité de la connaissance arithmétique, c'est-à-dire du fondement de sa vérité, c'est le jugement qui, d'après Kant, devrait impliquer la synthèse. C'est toujours d'un jugement qu'on dit qu'il est vrai ou faux. Donc la synthèse que supposent déjà les concepts arithmétiques, la seule admise par Degérando, ne fait pas la vérité des jugements arithmétiques ; et il s'ensuit, si cette opinion de Degérando est juste, que cette vérité ne repose sur aucune synthèse (34).— Nous n'enten-

(32) E. Boutroux, *Cours sur Kant, Revue des cours et conf.*, 1894-95, p. 329-330.

(33) « Le concept, non pas de 7 et 5, mais de $7+5$, de quelque manière qu'on l'ait formé, contient actuellement et par définition le concept de 12, bien mieux, il lui est identique. » Couturat, *La philosophie des mathématiques de Kant*, Revue de métaph. et de morale, 1904, p. 345.

(34) V. Cousin soutiendra que la synthèse est bien dans le jugement, que Kant a raison de dire que les jugements de l'arithmétique sont synthétiques. Nous concevons le nombre 7 et le nombre 5. Le concept de la réunion de ces deux nombres n'est pas le concept du nombre qui en résulte. Nous pouvons même avoir aussi le concept de 12 sans savoir que $7+5 = 12$; « car ce n'est pas le nombre 12 en lui-même dont nous avons besoin, dit Cousin ; c'est la conception de ce nombre comme unité représentative des deux unités 7 et 5 ajoutées. D'où l'on voit qu'étant donné le premier membre $7+5$ de la somme à trouver, trouver cette somme c'est

donc rien décider sur ce grand problème. Nous devons présentement nous contenter d'avoir montré que Degérando ne s'est arrêté à sa conclusion qu'après avoir pesé quelques unes au moins des principales considérations d'où ont été tirées les solutions qui ont de nos jours été adoptées.

Pour Villers, ainsi que pour plusieurs de ses amis, le kantisme, renversant le matérialisme, était destiné à faire renaître en France, sinon la religion même à laquelle elles avaient été autrefois incorporées, du moins les croyances qu'il jugeait essentielles à la foi chrétienne, au premier rang desquelles il voyait les postulats de la raison pratique. P.-A. Stapfer était de ceux qui espéraient avec lui de l'approprier à cette fin, et il affirma que déjà le livre de Villers avait effectivement « ramené plus d'un sceptique aux principes religieux » (35). Degérando estimait qu'au contraire le kantisme y était essentiellement impropre. L'idéalisme qui est à sa base ne nous délivrera pas véritablement du matérialisme, puisqu'il en conserve les conséquences les plus affligeantes. « Si un philosophe, dit Degérando, peut s'affecter des effets du matérialisme, ce n'est pas sans doute parce que le matérialisme affirme l'existence de la matière et des corps, ce qui n'a rien de désolant ni d'effrayant pour la raison et la morale ; ce serait seulement parce que le matérialisme irait jusqu'à dire qu'il n'existe que de la matière », et, conséquemment, nierait la réalité de l'esprit, c'est-à-dire son identité, sa simplicité, son indépendance réelles. Or Kant tend au même résultat, lorsqu'il s'efforce d'établir que la simplicité et la spiritualité du principe pensant « ne peuvent être ni connues, ni démontrées, et que le moi lui-même, que son existence, n'est aussi qu'une

obtenir non seulement un nombre nouveau, mais la conception de ce nombre dans son rapport d'égalité avec le premier. » Ce n'est pas uniquement dans la formation des nombres, mais dans l'affirmation de leurs rapports, qu'est la synthèse constitutive des jugements de l'arithmétique. Cousin, *Philos. de Kant*, édit. de 1857, p. 53-54.

(35) Stapfer, article Villers, dans la *Biographie universelle*.

apparence à la réalité de laquelle nous ne pouvons atteindre » (36). Ne comptons pas que la foi s'affermisse sur la distinction de la raison spéculative et de la raison pratique. Cette théorie de la raison ne montre dans la raison même que conflits et désordre. D'abord, la prenant dans son usage spéculatif, elle met la raison dans une situation singulière, en lui donnant « des lois qu'elle ne peut exécuter », « des besoins qu'il lui est interdit de satisfaire ». En effet, poursuit Degérando, la raison, dans cette théorie, est telle qu'elle doit nécessairement, les connaissances conditionnelles étant données, les compléter par le non-conditionnel ou l'absolu (Dieu, l'univers, le moi) ; « ainsi elle n'a pas rempli ses devoirs, si elle n'a pas placé ces trois connaissances au sommet de toutes les connaissances » ; et pourtant « il lui est impossible de démontrer l'existence de ces trois choses ». « Un besoin naturel et constant la pousse à leur accorder une valeur réelle... ; mais ce besoin échoue contre une impossibilité aussi constante que lui-même ; il n'est plus qu'un postulat, un vœu, vœu sans doute bien imprudent, puisqu'il ne peut être rempli, et que, suivant la maxime de Kant, *on ne doit désirer que ce qui est possible* ». (37) Puis, par un complet « renversement des idées », mis sur le compte de l'usage pratique de la raison, cette maxime, qui nous interdit l'usage spéculatif de la raison, va nous autoriser à croire à tout ce que nous devons désirer. « Vous devez désirer le plus grand bien ; or vous ne devez désirer que ce qui est possible ; vous devez donc croire que le plus grand bien est possible. Mais l'existence de l'être suprême, l'immortalité de l'âme sont nécessaires à la possibilité du plus grand bien, vous devez donc croire à ces deux choses. » (38). Degérando tient pour inexacte la maxime : on doit désirer le plus grand bien. Le plus grand bien est digne de tous nos vœux, par sa nature ; ainsi cette maxime, dit-il, « n'est absolue que relati-

(36) *Hist.*, T. III, p. 527.

(37) *Ibid.*, T. III, p. 531 et suiv.

(38) *Ibid.*, T. III, p. 553.

vement à sa nature, elle est conditionnelle relativement à sa possibilité ». La vraie maxime ne peut être que l'une de celles-ci : « On doit désirer le plus grand bien, s'il est possible » ; « on doit désirer que le plus grand bien soit possible ». De ce que le plus grand bien est digne de tous nos vœux, il ne s'ensuit pas « que le plus grand bien soit possible, ni qu'il soit prudent de le désirer ». Degérando conteste en ces termes que la loi du devoir, la loi de la volonté, puisse aussi déterminer légitimement la croyance : « La croyance n'est pas une simple action, un simple exercice de la volonté, qui n'exige que la volonté du plus grand bien ; elle est un assentiment de l'esprit qui exige ou la conviction de la vérité, ou du moins la perception d'une vraisemblance. C'est donc confondre les attributions respectives de nos facultés que d'enter la croyance sur la seule faculté d'agir ou de vouloir... La *raison pratique* de Kant est donc aussi peu raisonnable que sa *raison théorique*, puisqu'au lieu de nous convaincre d'abord de la convenance et de l'efficacité de notre action, elle nous commande avant tout d'agir ou de vouloir, pour tirer ensuite de ce commandement le motif de conviction sur la possibilité de ce qu'elle nous ordonne » (39). Il n'est raisonnable de croire que sur les preuves de la vérité ou de la probabilité de ce qu'il faut qu'on croie ; toute autre croyance est impossible, mal fondée ou absurde.

Il nous semble que ces critiques montrent que Degérando n'avait pas saisi tout le sens que prennent chez Kant les preuves morales. Il n'avait pas aperçu que les preuves spéculatives qu'il réclamait pour la religion, parce qu'elles convertiraient les lois de la vertu en règles de prudence, rendraient impossible le souverain bien, dont la première condition est la vertu. En tant qu'il nous fonde à espérer la réalisation du souverain bien, l'argument moral tire donc de sa propre faiblesse une force ; et il se trouve corroboré par la critique de l'usage spéculatif de la raison, qui, établissant l'impossibilité d'une preuve spéculative, prouve spéculativement la sorte de faiblesse même

(39) *Ibid.*, T. III, p. 534.

qu'il exige pour sa propre validité. — La traduction de l'*Histoire* de Buhle, dont nous reparlerons plus loin, a découvert aux lecteurs français cette justification kantienne de la foi. Elle y était exposée presque entièrement dans les propres termes de Kant (40). La voici en résumé. L'existence de Dieu est une hypothèse pour la raison spéculative, et une croyance pour la raison pratique, qui admet nécessairement la possibilité du souverain bien. Cette nécessité n'étant que subjective, nous ne pouvons connaître Dieu comme la cause objective du devoir. Le devoir émane de la raison se donnant des lois à elle-même ; et la croyance à l'existence de Dieu, suite de la nécessité d'admettre la possibilité du souverain bien, a sa source dans l'idée du devoir. (41). Ainsi c'est la loi morale qui conduit à la religion. La religion n'en est pas moins la représentation des devoirs comme commandements divins ; car les devoirs, tout en étant les lois nécessaires de la volonté raisonnable, c'est-à-dire de la volonté autonome, et ne procédant pas d'une volonté étrangère dont la sanction leur servirait de soutien, peuvent être regardés comme des commandements de Dieu, en tant qu'ils nous ordonnent de mettre notre volonté en harmonie avec la volonté d'un être moralement parfait, duquel seul peut s'espérer la réalisation du souverain bien, réalisation à laquelle nous devons concourir en nous en rendant dignes. Seule donc peut nous y faire concourir la vertu, la détermination de notre volonté par le seul respect du

(40) Buhle, *Histoire de la philosophie moderne*, trad. A. J. L. Jourdan, T. VI, Paris, 1816. Degérando avait bien étudié cet ouvrage ; mais ce qui lui avait échappé chez Kant, il ne pouvait le saisir davantage chez Buhle ; car ce qui s'y trouve n'est encore, trop souvent, que les paroles de Kant. Il regrettait que Buhle eût si peu montré quelle signification elles avaient pour lui. « Les éléments de l'histoire de la philosophie de Buhle, disait-il, ont un grand mérite d'ordre, de clarté et de précision. Partout où cet écrivain a travaillé d'après lui-même, il ne laisse rien à désirer ; mais on peut regretter qu'il n'ait pas toujours donné la même étendue à chaque partie, la même originalité à chaque exposition : cette inégalité est peut-être, avec une certaine sécheresse dans les formes, le seul défaut qu'on puisse lui reprocher. » Degérando, *Hist.*, 2^e édit., 2^e série, T. IV, p. 365.

(41) Buhle, *Hist.*, T. VI, p. 516.

devoir et non par la crainte ou l'espérance. (42). Ici se manifeste l'exacte convenance de nos facultés à notre destination pratique. Si la raison spéculative pouvait nous acquérir la certitude apodictique de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme, ces deux idées se présenteraient si vivement à notre imagination, et agiraient d'une manière si puissante sur notre volonté, que nos actions conformes à la loi morale n'auraient jamais de valeur morale : « elles n'émaneraient jamais de de notre volonté, puisqu'elles arriveraient la plupart par crainte, quelques-unes peut-être par espérance, et aucune par l'effet de la simple conscience du devoir. Toute la conduite de l'homme... se trouverait donc convertie en un pur mécanisme. » Mais telle n'est point notre condition. Nous n'avons qu'une idée obscure de la vie future, « nous n'en pouvons que présumer la redoutable majesté, sans qu'il nous soit donné d'en avoir l'intuition ou de la démontrer... La loi morale exige de nous un respect désintéressé;... c'est seulement lorsque ce respect influe sur notre volonté, et devient dominant dans ses actes, que la loi morale nous permet d'apercevoir, quoique d'une manière toujours faible et incertaine, l'empire du transcendantal, et d'en avoir une idée qui corresponde à son but final. De cette manière peut naître chez l'homme une disposition véritablement morale, qui est déterminée immédiatement par la conscience de la loi, et en vertu de laquelle l'homme est susceptible d'acquérir une véritable importance morale. La sagesse de Dieu se montre donc aussi digne d'adoration dans ce qu'elle a refusé à l'homme du côté de la connaissance, que dans ce qu'elle lui a accordé sous ce rapport » (43).

Les appréciations de Degérando n'étaient certes pas faites pour résoudre les Français à s'attacher à l'étude directe des œuvres de Kant; mais elles rendaient son exposé d'une lec-

(42) *Ibid.*, p. 518.

(43) *Ibid.*, p. 521-522. Voy. dans la *Crit. de la rais. pratique*, livre II, chap. IX : « Que les facultés de connaître de l'homme sont sagement proportionnées à sa destination pratique. »

Le moins rebutante que les livres de Villers et de Kinker, en assurant aux lecteurs qu'ils ne devaient pas toujours s'en prendre à eux-mêmes, s'ils ne réussissaient pas à se représenter comme vraies les théories qui leur étaient données comme étant celles de Kant. Son *Histoire* leur apportait encore nombre de détails qui sont aujourd'hui trop connus pour qu'il y ait intérêt à les rappeler, mais qui venaient alors compléter utilement les ouvrages antérieurs sur le criticisme et pouvaient parfois aider à les comprendre. Enfin les philosophes et divers écrivains français contemporains de Degérando, profitèrent, par sa conversation, du savoir qu'il avait acquis sur ces questions. Maine de Biran y avait recours de temps en temps ; M^{me} de Staël, tout en conservant les mêmes convictions que Villers, ne se faisait pas faute de demander conseil à Degérando ; Ampère, quoiqu'il pensât qu'il avait très mal jugé la philosophie critique et qu'il l'accusât de l'avoir exposée moins dans le dessein de la faire connaître que de la combattre, paraît s'être plu à en causer avec lui ; c'est avec lui encore, dans les dernières années de sa vie, que Cousin et d'autres philosophes de l'Académie des sciences morales et politiques examinèrent les premiers mémoires envoyés au concours qu'ils avaient fait ouvrir en 1836, ayant pour sujet l'histoire de la philosophie allemande. (43*).

Tandis que Degérando, défendant en cela la méthode de l'école idéologique, maintenait contre le kantisme qu'il ne devait pas y avoir d'autre motif de l'adhésion de l'esprit que les faits d'expérience et la démonstration, M^{me} de Staël songait à faire valoir en France l'autorité de Kant, pour soutenir que les croyances religieuses reposent sur un autre fondement, et pour repousser cette idéologie aride « qui considérerait tout enthousiasme comme une erreur et rangeait au nombre des préjugés les sentiments consolateurs de l'existence »

(43*) Voy. les manuscrits de ces mémoires, conservés à l'Institut, qui portent en tête le visa de Degérando. — Nous citerons plus loin les documents précisant les rapports de Degérando avec M^{me} de Staël. Ampère et Maine de Biran.

(44). Elle voulait rappeler que la foi n'est rien de ce que les « esprits secs » représentent; qu'elle est beaucoup plus que ce qu'en disent les « hommes de bonne volonté », tels que Degérando, « qui voudraient faire arriver la religion aux honneurs de la démonstration scientifique » (45). Elle crut trouver dans le système de Kant la base philosophique des conceptions qu'elle entendait développer. Kant, par les armes mêmes du raisonnement, avait vaincu cet intellectualisme étroit où les philosophes français s'attardaient; du moins c'est ce que Villers venait de lui assurer, lorsqu'elle écrivit à Degérando : « Le système de Kant m'offre une lueur de plus sur l'immortalité, et j'aime mieux cette lueur que toutes les clartés matérielles... Je trouve ce système grand, pieux, plus respectueux pour l'homme et la Divinité... Je tiens pour intolérants ceux qui douteraient de ma philosophie parce que j'aurais aimé, dans ce que de Villers nous a révélé de la philosophie de Kant, ce qui est plus favorable aux nobles espérances de la vie future » (46).

La croyance se fonde, pour M^{me} de Staël, dans ce qu'elle appelle le *sentiment*; l'ardeur de la foi religieuse est un des aspects de l'*enthousiasme*, dont le sentiment est le ressort. Le sentiment se distingue essentiellement de tout ce qui nous vient à l'occasion des modifications corporelles, de tout ce qui dépend des sens, c'est-à-dire de la perception des choses, des désirs qui peuvent s'ensuivre, et, en général, de la sensualité : il est propre à notre âme, il en manifeste la spontanéité; tandis que tout ce qui tient aux sens n'a rapport qu'à sa passivité. M^{me} de Staël comprend dans le sentiment la conscience morale, et ainsi elle pense être en droit d'utiliser la doctrine kantienne pour affirmer que le sentiment nous élève au-dessus du monde de l'expérience, nous transporte au delà des limites de

(44) M^{me} de Staël, *Œuvres complètes*, Paris, 1820, T. XI (*De l'Allemagne*, T. II), p. 248.

(45) *Ibid.*, p. 414.

(46) *Souvenirs épitolaires de M^{me} Récamier et de M^{me} de Staël ; Mémoires de l'Académie de Metz*, 1863-64, p. 30-31.

la raison humaine, nous instruisant de certains mystères que les « formes régulières de la parole » ne peuvent exprimer (47). Elle sait bien que Kant ne veut regarder aucun sentiment comme le dernier terme de l'analyse de la conscience morale et qu'il range les sentiments, qui appartiennent tous à la sensibilité, auprès « des sensations et par conséquent des passions qu'elles font naître » (48). Mais elle considère que le sentiment et tout ce qu'elle en affirme a été justifié par Kant au moins dans la mesure où il est l'effet sensible de la conscience du devoir. Ce sentiment du devoir (dont les philosophes qui réduisent tout à la sensation, qui ne reconnaissent pour mobile de la volonté que l'agréable ou le désagréable et qui rabaisent la morale à un froid calcul, traitent comme d'une maladie de l'esprit), ce « soutien du juste et de l'injuste » devient chez Kant l'expression de la nature foncière de notre être : il est « la loi primitive du cœur, comme l'espace et le temps celle de l'intelligence » (49). Loin donc de considérer la puissance de ce sentiment comme une illusion, la philosophie kantienne lui donne « la même force primitive » qu'à la notion de l'espace et du temps; elle éloigne également de l'un et de l'autre le doute, en montrant que l'un comme l'autre sont inhérents à notre nature (50).

Cette philosophie, au dire de M^{me} de Staël, est venue répondre aux vœux des âmes énergiques. Elles ne pouvaient demeurer dans le doute; pour elles, l'ironie contre ce qui est « sérieux, noble et divin, » avait bientôt perdu sa saveur; car la force « ne peut consister principalement dans ce qu'on ne croit pas » ni « dans ce qu'on dédaigne ». Il leur fallait « une philosophie de croyance, d'enthousiasme ». Elles ont trouvé chez Kant « une philosophie qui confirme par la raison ce que le sentiment nous révèle » (51). Cette doctrine remet dans sa di-

(47) *De l'Allemagne*, p. 444

(48) *Ibid.*, p. 353.

(49) *Ibid.*, p. 241.

(50) *Ibid.*, p. 349.

(51) *Ibid.*, p. 248.

gnité l'humanité avilie par le matérialisme et par la philosophie de la sensation, et elle n' y emploie que les raisonnements les plus rigoureux, car personne n'a été plus que Kant « opposé à ce qu'on appelle la philosophie des rêveurs » (52). Elle y est parvenue, selon M^{me} de Staël, en tant que Kant a su comprendre que, dès qu'on arrive aux mystères de l'existence, le raisonnement « sert à démontrer où finit le raisonnement », et que, « là où il finit commence la véritable certitude » (53), certitude du sentiment dont la raison, reconnaissant sa propre limite, invoque nécessairement les révélations. Ces limites que la raison s'assigne à elle-même ne l'amointrissent nullement. Elles ne sont en rien comparables à ces entraves que « des fanatiques et des despotes » ont essayé de lui imposer, mais qu'elle a toujours désavouées, et dont, tôt ou tard, elle arrive à triompher. Par les limites que Kant lui a découvertes, elle se trouve grandie de la dignité des « lois librement consenties par ceux qui s'y soumettent » (54).

La révélation que cette limitation appelle ne peut nous être faite qu'en nous-mêmes. La contemplation de la nature, contrairement à ce que l'argument téléologique suppose, ne nous laisse déchiffrer ni le secret de son origine ni celui de notre destinée. « Le livre de la nature est contradictoire, l'on y voit les emblèmes du bien et du mal presque en égale proportion; et il en est ainsi pour que l'homme puisse exercer sa liberté entre des probabilités opposées, entre des craintes et des espérances à peu près de même force... Une seule voix sans parole, mais non sans harmonie, sans force, mais irrésistible, proclame un Dieu au fond de notre cœur : tout ce qui est vraiment beau dans l'homme naît de ce qu'il éprouve intérieurement et spontanément : toute action héroïque est inspirée par la liberté morale; l'acte de se dévouer à la volonté divine, cet acte que toutes les sensations combattent et que l'enthou-

(52) *Ibid.*, p. 236.(53) *Ibid.*, p. 414.(54) *Ibid.*, p. 239.

siasme seul inspire, est si noble et si pur, que les anges eux-mêmes, vertueux par nature et sans obstacle, pourraient l'envier à l'homme » (55). Dans ce passage de l'*Allemagne*, on reconnaît, recueillie en une brillante allégorie, la conclusion de la Dialectique de la raison pratique, « *que les facultés de connaître de l'homme sont sagement proportionnées à sa destination pratique.* » Il nous a paru que Degérando n'avait pas fait état comme il convenait de cette conclusion; nous allons voir que M^{me} de Staël, quoiqu'elle y trouvât de la sublimité, ne l'acceptait pas sans en tempérer l'austérité.

M^{me} de Staël était bien aise d'avoir rattaché au kantisme son apologie de l'enthousiasme et des sentiments exaltés, de l'avoir mise ainsi sous la protection d'un système qui lui paraissait à la fois si « fortement raisonné » et hors de la portée des froids raisonneurs dont elle pouvait redouter la réplique. Elle n'essayait pas de reproduire les déductions et démonstrations de Kant; elle ne prétendait pas même être de force à les bien suivre. Au fond, elle se souciait fort peu des raisonnements. Lui objectera-t-on que le sentiment livré à lui-même, l'enthousiasme, la mysticité, confinent à la folie, elle a déjà répondu que le raisonnement ne préserve pas mieux de l'erreur, et qu'en se confiant à lui, on va régulièrement d'erreur en erreur, « on prend l'enchaînement des idées pour leur preuve, on aligne avec exactitude des chimères, et l'on se figure que c'est une armée » (56). C'est en tant que Kant lui paraît avoir donné lui aussi dans ce travers, qu'elle s'écarte de sa doctrine ou la modifie. Parce qu'il a fait un emploi exclusif du raisonnement et s'est soumis constamment à une sorte de discipline algébrique, parce que, lui aussi, n'a voulu édifier son système que par « ces efforts d'abstraction, qui arrêtent, pour ainsi dire, notre sang dans nos veines, afin que les facultés intellectuelles règnent seules en nous » (57), sa philosophie, aux

(55) *Ibid.*, p. 188-189.

(56) *Ibid.*, p. 222.

(57) *Ibid.*, p. 228.

yeux de M^{me} de Staël, est loin d'être satisfaisante et est fautive en plus d'un point. C'est sa philosophie pratique qui devait se ressentir le plus de cet excès. Il prétendait faire de la morale une science; il voulait que toutes les maximes en fussent soumises à des principes immuables, n'admettant aucune exception, ne se pliant à aucune circonstance. Dans cette morale, le sentiment, parce qu'il incline aux passions, « dans lesquelles il entre toujours de l'égoïsme » (58), ne pouvait avoir aucune part à la détermination de nos devoirs ni être jamais *par lui-même* un mobile moral. Il n'est rien de plus austère que cette doctrine rigoureuse, qui ne laisse place à aucune « interprétation habituelle de la conscience » (59), qui dénie au sentiment et aux émotions toute valeur morale propre, non dérivée. Et pourtant les paroles par lesquelles les émotions se trouvent écartées, sont des plus émouvantes; en les faisant entendre, Kant fait « naître dans l'âme quelque chose de grand qui tient encore à la sensibilité même dont il exige le sacrifice » (60).

(58) *Ibid.*, p. 555.

(59) *Ibid.*, p. 559.

(60) *Ibid.*, p. 555. M^{me} de Staël eût pu comparer cette émotion au sentiment du respect pour la loi morale, qui est le seul mobile moral de notre action, et qui ne tient sa valeur morale ni de lui-même, comme sentiment, ni d'aucune autre chose que son rapport avec cette loi, à laquelle il subordonne toute notre sensibilité, à mesure qu'il la domine, lui communiquant ainsi toute l'importance morale qu'elle puisse avoir. — M^{me} de Staël se range du côté de ceux à qui Kant a paru mésestimer la valeur morale du sentiment et des inclinations. Toutefois elle a su apercevoir et mettre en évidence, non seulement ce qu'il peut y avoir de choquant, mais aussi ce qu'il y a de grand dans la théorie kantienne des rapports de la sensibilité humaine avec la moralité. M. Lévy-Bruhl a énoncé de la manière suivante les raisons historiques de cette théorie : « Kant exagère, mais à dessein. Il sait qu'il lui faut lutter contre les tendances dominantes, et il se préoccupe peu qu'on trouve le devoir aimable, pourvu qu'on en sente la sublimité. Il veut, avant tout, réveiller le sentiment du respect. C'est pourquoi à une morale complaisante et relâchée, il oppose une morale stricte et sévère, qui n'admet en aucun cas que l'homme se dérobe au devoir ; à une morale qui aboutit l'égoïsme, il oppose une morale dont le premier article est le désintéressement absolu ; à une morale enfin qui avait toujours la vertu à la bouche, et qui s'attendrissait sur sa propre sensibilité, il oppose une doctrine rigide, austère, toute de raison, qui se défie du sentiment et le tient à l'écart comme suspect. Toute réaction va trop loin, et Kant a trop montré qu'il voulait convertir les âmes et non leur plaire. Il a du reste réussi, et sa morale a été pour beaucoup un remède énergique et salutaire. » L. Lévy-Bruhl, *L'Allemagne depuis Leibniz*, p. 263-264.

L'erreur de la morale scientifique et du rigorisme n'apparaît pas tant dans la manière dont elle traite les inclinations et les sentiments, que dans les applications de son principe, l'universalité des maximes. Il est manifeste, en effet, que la conscience morale condamne la morale scientifique, s'il est vrai que, par exemple, en conséquence de son principe, cette morale nous refuserait toujours le droit de mentir, lors même qu'un scélérat viendrait nous demander si notre ami qu'il poursuit est caché dans notre maison (61). Assurément il vaut mieux se confier constamment à sa conscience qu'à aucun de ces principes abstraits par lesquels les philosophes se flattent d'embrasser tous les cas. « La science de la morale n'enseigne pas plus à être honnête homme ... que la poétique à trouver des fictions heureuses » (62).

M^{me} de Staël déclare néanmoins que ce serait aller à un excès contraire que de recommander de s'en remettre uniquement aux inspirations de la conscience. Une telle morale ne pouvant convenir au commun des hommes, chez qui elle deviendrait arbitraire, ne peut convenir non plus aux hommes vertueux : « Il ne doit point y avoir de privilèges même pour la vertu; car du moment qu'elle en désire, il est probable qu'elle n'en mérite plus » (63). Une règle qui vaille pour tous les hommes parce qu'elle s'accorde avec la conscience de chacun d'eux ne nous est donnée que dans la religion. « Il ne s'ensuit pas de cette impossibilité de trouver une science de la morale, ou des signes universels auxquels on puisse reconnaître si ses préceptes sont observés, qu'il n'y ait pas de devoirs positifs qui doivent nous servir de guides; mais comme il y a dans la destinée de l'homme nécessité et liberté, il faut que dans sa conduite il y ait aussi l'inspiration et la règle; rien de ce qui tient à la vertu ne peut être ni tout à fait arbi-

(61) *De l'Allemagne*, T. II, p. 352.

(62) *Ibid.*, p. 360. Cousin essaiera de développer ce rapprochement de la conscience morale et de l'inspiration esthétique, et il l'opposera également à la morale kantienne.

(63) *Ibid.*, p. 368.

traire ni tout à fait fixé : aussi, l'une des merveilles de la religion est de réunir au même degré l'élan de l'amour et la soumission à la loi; le cœur de l'homme est ainsi tout à la fois satisfait et dirigé » (64). M^{me} de Staël s'élève encore contre le rigorisme de Kant, lorsqu'il affirme que la certitude d'une vie future porterait atteinte à la pureté de nos intentions. « L'immortalité céleste n'a nul rapport avec les peines et les récompenses que l'on reçoit sur cette terre; le sentiment qui nous fait aspirer à l'immortalité est aussi désintéressé que celui qui nous ferait trouver notre bonheur dans le dévouement à celui des autres; car les prémices de la félicité religieuse, c'est le sacrifice de nous-mêmes; ainsi donc elle écarte nécessairement toute espèce d'égoïsme » (65). En somme, ce qui en l'estime de M^{me} de Staël fait tout le prix de la morale kantienne, c'est d'avoir montré que l'action, loin d'être sans guide et d'aller au hasard, devient véritablement humaine, lorsque l'homme cesse de suivre ses penchants égoïstes; c'est d'avoir établi d'une manière incontestable que « la morale a le devoir et non l'intérêt pour base »; mais, ajoute-t-elle, « pour connaître le devoir, il faut en appeler à sa conscience et à la religion » (66). Une telle restriction allait peut-être à remettre la morale dans la dépendance de la religion, à les replacer dans le rapport inverse de celui que la révolution kantienne leur avait assigné. Dans le fait, M^{me} de Staël est arrivée tout au plus à les montrer se complétant l'une l'autre, se prêtant un mutuel appui, unies dans l'harmonie des sentiments d'où l'une et l'autre lui paraissaient procéder. Mais ne croyant pas cet accord susceptible d'une analyse rigoureuse, elle n'essaya pas d'expliquer davantage les rapports de la religion et de la morale; et c'est l'un des points de la partie philosophique de l'*Allemagne* où l'on se sent le plus disposé à accorder à Henry Crabb Robinson que la philosophie de M^{me} de Staël « n'est

(64) *Ibid.*, p. 361.

(65) *Ibid.*, p. 355.

(66) *Ibid.*, p. 360.

qu'un amas d'observations reliées entre elles par une logique vague » (67).

M^{me} de Staël devait une bonne part de ce qu'elle savait sur le kantisme à ce jeune Anglais venu en Allemagne pour étudier la philosophie et qui devint plus tard, dans son pays, un journaliste de grand renom. Il l'aida considérablement à s'orienter dans les idées germaniques : il sut lui montrer clairement ce que « la prose opaque de Villers » (68) ne lui avait permis que d'entrevoir. Il est vrai qu'il la croyait incapable d'aucune forte pensée philosophique; mais il goûtait l'élégance de son esprit, le charme de son intelligence vive, et il ne put résister à ses flatteuses prières de composer pour elle quelques dissertations sur la philosophie allemande, quoiqu'il craignît beaucoup de la voir s'en servir contre cette philosophie même. M^{me} de Staël retint avec la plus grande satisfaction les avis de Robinson, dont elle dit : « J'ai voulu connaître la philosophie allemande; j'ai frappé à la porte de tout le monde; Robinson seul me l'a ouverte » (69). Il est notoire qu'en effet elle avait mis à contribution de nombreuses personnes pour son ouvrage. Nous savons ce que Villers, à qui elle s'était tout d'abord adressée, avait pu lui fournir au cours de leurs conversations et dans ses lettres (70), et nous avons bien sujet de penser que s'il lui fit partager sa passion pour l'Allemagne, il ne satisfut pas tout à fait la curiosité qu'il avait éveillée en elle par son livre sur Kant. Elle avait aussi sollicité Degérando,

(67) J. M. Carré. *M^{me} de Staël et H. Robinson, d'après des documents inédits*, Revue d'histoire littéraire de la France, 1912, p. 542.

(68) Paul Gautier, *M^{me} de Staël et Napoléon*, Paris, 1903, p. 149

(69) Cité par J.-M. Carré, p. 541.

(70) « Villers m'écrit des lettres où l'amour de Kant et de moi se manifeste, mais Kant est préféré. » Lettre de M^{me} de Staël à C. Jordan, citée par Sainte-Beuve, *Nouveaux lundis*, T. XII, p. 295. En souvenir de son séjour à Metz, auprès de Villers, elle écrivit : « Là je passai quinze jours, et je rencontrai l'un des hommes les plus aimables et les plus spirituels que puissent produire la France et l'Allemagne combinées, M. Charles Villers. Sa société me charmait, mais elle renouvelait mes regrets pour ce premier des plaisirs, un entretien où l'accord le plus parfait règne dans tout ce qu'on sent et dans tout ce qu'on dit. » *Mémoires de M^{me} de Staël*, Paris, 1861, p. 269.

à qui elle écrivait, en février 1804 : « Il faudra, quand nous nous reverrons, mon cher Gérando, que vous m'aidiez dans une partie de l'ouvrage que je compte faire sur l'Allemagne » (71). Il va sans dire qu'elle avait interrogé bien des Allemands sur le criticisme; mais leurs réponses ne lui parurent que rarement intelligibles, et c'est seulement auprès de Robinson qu'elle arriva à penser sur ce système avec la netteté qu'elle désirait. « L'esprit anglais, lui dit-elle, tient le milieu entre l'esprit allemand et l'esprit français, et est un moyen de communication entre les deux. Je vous comprends mieux qu'aucun Allemand. » « Je n'entends rien, lui confia-t-elle encore, qu'à travers vos idées » (72).

M^{me} de Staël avait-elle lu Kant ? Cousin le niait (73), et, de nos jours, d'après M. Counson, il reste fort douteux que « la brave femme » ait jamais ouvert la *Critique* (74). Cousin s'émerveillait de ce que « cette femme extraordinaire » avait deviné Kant sans le lire. Pourtant, le merveilleux eût été qu'elle l'eût fait en ne lisant que Kant; et ce qui est sûr, c'est que si elle a vraiment tenté d'étudier ses œuvres, elle en a compris principalement ce que ses amis lui en avaient exposé auparavant, comme M^{lle} de Rathsamhausen l'avouait modestement pour sa part. Il n'est donc pas sans intérêt de chercher de quelle façon Robinson avait pu expliquer Kant à M^{me} de Staël. Nous n'avons pas les notes mêmes qu'il lui avait remises, mais celles qui ont été publiées nous montre tout au moins la manière simple, familière, pittoresque, dont il parlait de ce qu'il savait sur le kantisme, ce qu'elle traduisit dans une langue

(71) *Académie de Metz*, 1863-64, p. 34.

(72) J.-M. Carré, article cité, p. 541, 543. Il ne semble pas que l'esprit anglais ou simplement la langue anglaise ait beaucoup servi à faire passer le kantisme en France. Toutefois nous pouvons supposer que Renouvier a tiré quelque parti des traductions anglaises, puisqu'il a déclaré que celle de la *Critique* par Max Müller lui a été « d'un grand secours pour l'établissement du sens des passages obscurs ». Renouvier, *Critique de la doctrine de Kant*, p. 28.

(73) Cousin, *Cours d'histoire de la philosophie morale au dix-huitième siècle*, 1842, 3^e partie, p. 22.

(74) Counson, *De la légende de Kant*, p. 529.

éloquente, solennelle, selon son goût pour la rhétorique, excéssif au gré de Robinson (75).

Comprendre la doctrine de Kant, disait Robinson, et s'y convertir, c'est la même chose. Il n'y était pas arrivé sans peine. La théorie de la liberté lui en avait coûté beaucoup; mais dès qu'il crut avoir enfin percé les nuages qui la couvrent, il lui apparut que Kant avait réfuté le déterminisme par des raisons dont les libertariens anglais n'avaient jamais eu la moindre idée, et il se dit prêt à soutenir la nécessité contre eux, « contre tout le monde, hormis Kant et le diable ». Malheureusement ce document ne nous en apprend pas plus. Un peu plus loin, il indique en quelques mots comment Kant, après avoir rendu la place nette par sa critique de la raison spéculative, a édifié sa philosophie morale et religieuse. Nul ne peut démontrer l'existence de Dieu, nul ne peut démontrer sa non-existence; mais il est un fait contre lequel personne ne peut rien, que personne ne peut mettre en doute, c'est la conscience morale. C'est ce fait, le sentiment du devoir, que Kant donne pour base à sa philosophie pratique. *Je dois* implique *je peux*; et comme la raison spéculative ne décide rien de l'absolu, il faut que la raison pratique établisse sur cette seule base toute la morale et aussi toute la religion. C'est par là qu'au défaut de la connaissance supplée la foi, mais une foi nécessaire, à laquelle aucune âme saine et honnête ne peut se refuser.

Sur la philosophie spéculative de Kant, nous avons de Robinson un fragment plus explicite. Afin de donner une première idée du criticisme, on avait représenté l'esprit humain par un cachet, un moule, un miroir, un estomac, une chambre obscure, un moulin; Robinson apporte une lanterne magique, pour faire comprendre le sens kantien du mot *forme*, pour

(75) J.-M. Carré, p. 542. Robinson rencontra Villers à Altona, en 1807. Il remporta de lui une opinion très favorable et parut regretter l'insuccès de son livre sur Kant. Robinson, *Diary, Reminiscences and Correspondence*, London, 1869, T. I, p. 233-234.

aider à passer le « pont aux ânes » du kantisme. Il compare l'esprit humain au disque de lumière projeté sur le mur par la lanterne magique. Sans les images aux couleurs et aux figures variées, ce disque n'est qu'un cercle vide, il n'est rien, de même que la pensée dépourvue d'objets sensibles. Pourtant, sans ce cercle lumineux les images seraient invisibles : sans notre faculté *a priori* de recevoir des impressions, nous n'en aurions aucune. Les images toujours changeantes sont la matière du spectacle qui danse sur le mur; sa forme, c'est le disque lumineux, nécessaire pour qu'on le voie. « Selon Leibniz, les images sont toutes prêtes dans le disque. Selon Locke, aucun disque lumineux n'est nécessaire. Kant est le premier qui ait expliqué la merveilleuse lanterne magique, l'esprit humain » (76). Kant est l'adversaire décidé des idées innées : ses concepts *a priori* ne sont, avant toute expérience, ni effectivement pensés, ni dans un état analogue au sommeil; ce sont des concepts déterminés par le pouvoir de penser que l'esprit possède. Sans l'expérience, aucun concept ne naîtrait jamais en nous, mais il ne s'ensuit pas que tous nos concepts soient empiriques; car, de ce que la chaleur est nécessaire à l'éclosion de l'œuf, il ne s'ensuit pas qu'elle soit le principe de la vie. L'expérience nous dit ce qui arrive; mais non qu'une chose *doit* arriver, ni qu'elle arrivera *toutes* les fois que certains cas se présenteront. Donc la connaissance d'une nécessité, une connaissance universelle, ne peut être qu'une connaissance *a priori*.

Les notes que Robinson avait remises à M^{me} de Staël ressemblaient sans doute à celles que nous venons de résumer, où il s'était attaché à réduire le kantisme à ce qu'il en pouvait exprimer par quelques comparaisons faciles à saisir, quoique peu précises (77). Il est bien croyable que M^{me} de

(76) *Ibid.*, T. I, p. 140-141.

(77) Robinson, semble-t-il, définissait par là la matière comme une partie apparente de la représentation. Nous avons vu que ce mot a reçu parfois une autre signification : on a entendu par matière un élément qui n'apparaît pas, mais dont la combinaison avec un élément d'une autre

Staël les ait fréquemment rappelées à son imagination pour fixer ses idées; mais elle ne s'en servit pas pour les exposer. Elle leur préféra des termes abstraits, qui rendaient son exposé moins facile à attaquer, et des généralités vagues, mieux appropriées à l'éloge pompeux que fut son chapitre sur Kant; lequel, il est vrai, fut infiniment plus adroit et approcha plus près de son but que tout ce que Villers avait fait en ce genre. Comme lui, elle rehaussait le mérite des Allemands, qui ont fait la fortune de la doctrine kantienne, en rappelant — ce que tout le monde accordait — que les Français auraient voué à l'oubli des ouvrages dans le style de Kant, s'il s'en était écrit chez eux. Mais pour tirer ceux-ci de leur indifférence, elle sut, sans les ménager cependant, leur épargner cette outrance dans l'invective par laquelle Villers n'avait réussi qu'à tourner contre lui-même leur dérision. Elle pressentait qu'elle n'en risquait pas moins de rappeler contre elle quelques-uns des reproches qu'on avait adressés à Villers. Elle dit notamment que les philosophes trouveront son exposé très superficiel et que « les gens du monde se demanderont à quoi sert tout cela ». Elle répond d'avance à ces derniers que la philosophie mérite bien la considération que l'on accorde aux tragédies de Racine ou à l'Apollon du Belvédère, parce qu'elle est « la beauté de la pensée » (78). Quant à l'utilité, celle de la philosophie n'est rien de moins que l'utilité suprême, l'utilité morale. Aux philosophes M^{me} de Staël répond qu'ils n'ont pas le droit de prétendre, comme les géomètres, à n'être jugés que

sorte constitue la représentation, qui seule apparaît. La lanterne magique de Robinson aurait pu servir à faire comprendre, tant bien que mal, ce second sens. La matière aurait été les verres peints introduits dans la lanterne, que les spectateurs ne voient pas et dont ils ignorent la nature, puisque le spectacle présente de grandes figures brillantes et opaques, alors que les verres sont couverts de figurines qui sont transparentes, renversées, assez ternes en elles-mêmes, qui, en un mot, sont bien autre chose que ce que voient les spectateurs. C'est qu'ils voient, le spectacle, c'est ce qui résulte de la combinaison de cette matière variée introduite dans la lanterne et de la lumière, c'est-à-dire de ce qui jaillit constamment de la source lumineuse, de la lanterne elle-même, de l'esprit humain.

(78) *De l'Allemagne*, T. II, p. 279.

par leurs pairs (79). Certes la métaphysique est une science qui doit être aussi précise que les mathématiques, encore que son objet soit mal défini; « c'est un nuage qu'il faut mesurer avec la même exactitude qu'un terrain » (80), et, pour en traiter, il ne suffit pas d'une grande intensité d'attention, il faut y apporter une aptitude spéciale, dont M^{me} de Staël s'avoue dépourvue. Mais, maintient-elle, il est loisible à tout le monde d'observer l'influence morale des opinions que les philosophes répandent; c'est cette influence même qui les juge. « Tout doit être apprécié d'après le perfectionnement moral de l'homme; c'est la pierre de touche qui est donnée à l'ignorant comme au savant » (81). Ainsi, par exemple, s'appuyant sur ce principe que « le bon et le vrai sont inséparables » (82), M^{me} de Staël repousse le déterminisme, parce que « tout ce qui tendrait à nous ôter la responsabilité de nos actions serait faux et mauvais » (83).

Si M^{me} de Staël admet que l'influence qu'exerce une doctrine sur les mœurs des hommes permet d'apprécier ce qu'elle vaut quant à la vérité, elle croit aussi qu'il est bon, réciproquement, pour connaître entièrement un peuple, d'avoir une idée des doctrines qui y ont vu le jour, même de celles qui semblent les plus éloignées de ses préoccupations ordinaires; car, observe-t-elle, l'influence d'un système philosophique qui domine quelque temps la partie cultivée de ce peuple n'est pas limitée à ce cercle restreint : ce système devenant bientôt le « moule universel dans lequel se jettent toutes les pensées », ceux mêmes qui ne l'ont pas étudié « se conforment sans le savoir à la disposition générale qu'il inspire » (84). Pour faire connaître le caractère des Allemands et l'esprit de leur littérature, il était donc indispensable de donner au moins une idée simple de la marche de la philosophie dans leur pays de-

(79) Lettre à Degérando, *Acad. de Metz*, 1863-64, p. 30.

(80-81) *De l'Allemagne*, T. II, p. 168.

(82) *Ibid.*, p. 188.

(83) *Ibid.*, p. 307.

(84) *Ibid.*, p. 204.

puis Leibniz (85). C'est au système de Kant que M^{me} de Staël a attribué le plus d'importance, et, pour elle, l'importance qu'un système peut avoir réside principalement dans la solution qu'il donne au problème de l'origine des idées, parce que « la métaphysique qui s'applique à découvrir quelle est la source de nos idées, influe puissamment par ses conséquences sur la nature et la force de notre volonté » (86). Elle affirme que le devoir ne nous apparaît dans toute sa dignité que lorsque nous reconnaissons la conscience morale comme une puissance innée, et qu'au contraire le devoir s'avilit à nos yeux lorsqu'on nous le fait voir dépendant de l'expérience et de ses contingences, parce que chacun comprend qu'« une conscience acquise par les sensations pourrait être étouffée par elles » (87). Kant a voulu placer la morale « sous la sauvegarde de principes immuables » (88) ; mais M^{me} de Staël estime que s'il a réussi à la soustraire aux vicissitudes de l'expérience, c'est surtout en faisant de la conscience morale un principe inné (89). De la philosophie spéculative de Kant M^{me} de Staël va donc retenir ce qui lui semble permettre de renouveler la doctrine de l'innéité. Elle pense même que Kant et ses continuateurs n'ont pas fait autre chose que de développer la signification véritable de la « sublime restriction » (si ce n'est l'intelligence elle-même) ajoutée par Leibniz à l'aphorisme de la philosophie empirique (*il n'est rien dans l'intelligence qui n'ait d'abord été dans les sens*) (90).

M^{me} de Staël a souvent entendu dire et elle répète que la doctrine kantienne des connaissances *a priori* ne signifie pas que nous ayons des connaissances gravées en nous-mêmes sans que nous les ayons apprises, ni que l'homme ne pourrait connaître l'univers s'il n'en avait pas l'image innée en lui-même, ce que seuls croient, dit-elle, certains platoniciens allemands.

(85) *Ibid.*, p. 167 ; et *Acad. de Metz*, p. 54.

(86) *De l'Allemagne*, T. II, p. 171.

(87) *Ibid.*, p. 242.

(88) *Ibid.*, p. 353.

(89) *Ibid.*, p. 241, 349.

(90) *Ibid.*, p. 224.

Les connaissances *a priori*, déclare-t-elle, il nous faut les apprendre au cours de notre vie, par l'action de nos facultés innées sur ce qui nous vient du dehors. Ainsi elle entend par concepts *a priori* des « idées spontanées » (91). Procédant de notre « activité spontanée », ces concepts doivent être distingués de ceux qui nous sont donnés par les sensations; et cette distinction achève de confirmer, dans l'opinion de M^{me} de Staël, la dualité de notre nature : tout en nous-mêmes atteste et l'influence des sens et l'influence de l'âme. — Voilà donc le kantisme tourné en un spiritualisme dualiste. M^{me} de Staël ne conçoit pas une philosophie empiriste conséquente qui ne serait pas matérialiste; « si l'on n'admet pas les idées spontanées, si la pensée et le sentiment dépendent en entier des sensations, comment l'âme, dans une telle servitude, serait-elle immatérielle ? » (92). Avec la philosophie transcendente, au contraire, elle croit s'expliquer assez bien qu'il puisse y avoir dans l'homme ce qui périt avec l'existence terrestre et ce qui peut lui survivre. Elle pense qu'il se peut que notre activité spontanée, d'où dérivent les idées spontanées, et qui « modifie les idées que nous recevons du dehors », soit ce qui doit nous survivre, si nous sommes immortels (93).

On forcerait peut-être le sens des paroles de M^{me} de Staël; ou plutôt on leur donnerait plus de précision qu'elles n'en ont jamais eu sur ce sujet, en assimilant cette conception de l'action de notre spontanéité dans la détermination des phénomènes, aux interprétations que nous avons examinées à propos de Kinker et qui rapportent notre action spontanée au noumène correspondant à notre entendement pur. Pour effectuer cette assimilation, il faudrait être sûr que M^{me} de Staël a entendu par cette *modification* non pas une altération des sensations déjà éprouvées, mais l'imposition des modes sans

(91) *Ibid.*, p. 189. Kant a dit effectivement que les catégories sont « des premiers principes *a priori*, spontanément conçus (*selbstgedachte*) de notre connaissance ». *Crit. Kehr.*, p. 682 ; *Trem.*, p. 468, 2^e édit.

(92) *De l'Allemagne*, p. 189.

(93) *Acad. de Metz*, p. 30.

lesquels aucune sensation n'apparaît jamais en nous et qui font que nos sensations nous permettent de percevoir des phénomènes arrivant comme nous le savons au moyen de ces idées conçues spontanément, c'est-à-dire comme nous le savons indépendamment de cette perception et de toute sensation.

M^{me} de Staël indique très brièvement que l'explication transcendente des concepts et des intuitions originaires montre pourquoi les mathématiques, qui ne peuvent se réduire à la simple analyse, sont une « science synthétique, positive, créatrice de certaine par elle-même, sans qu'on ait besoin de recourir à l'expérience pour s'assurer de sa vérité » (94). Quant à la certitude de la science de la nature, elle dit seulement que le transcendentalisme l'établit sur des concepts ou lois de l'entendement « dont la nature est telle que nous ne puissions rien concevoir autrement que ces lois nous le représentent », c'est-à-dire sur des concepts ou des lois « sans lesquels nous ne pourrions rien comprendre » (95). C'est de cette façon que Kant a voulu placer notre âme au centre du monde, « et la rendre en tout semblable au soleil autour duquel les objets extérieurs tracent leur cercle, et dont ils empruntent la lumière » (96).

A l'égard de la spéculation, M^{me} de Staël estime que le meilleur effet de l'idéalisme transcendantal sur les esprits en Allemagne a été d'étendre immensément leur horizon. Le regard de ceux qui ont réussi à s'élever au point de vue de cette doctrine, devait embrasser l'intérêt de toute chose; « car, dit M^{me} de Staël, rapportant tout au foyer de l'âme, et considérant le monde lui-même comme régi par des lois dont le type est en nous, elle ne saurait admettre le préjugé qui destine chaque homme d'une manière exclusive à telle ou telle branche d'études » (97). « Cette philosophie, dit-elle plus loin, donne

(94) *De l'Allemagne*, T. II, p. 236.

(95) *Ibid.*, p. 232-233.

(96) *Ibid.*, p. 176.

(97) *Ibid.*, p. 281.

un attrait singulier pour tous les genres d'étude. Les découvertes qu'on fait en soi-même sont toujours intéressantes; mais, s'il est vrai qu'elles doivent nous éclairer sur les mystères mêmes du monde créé à notre image, quelle curiosité n'inspirent-elles pas ! » (98).

Si grands qu'aient été les bienfaits de l'influence kantienne en Allemagne, M^{me} de Staël se sent obligée d'avouer que cette philosophie est loin d'avoir préservé de certains défauts fort préjudiciables aux progrès du savoir ses partisans et continuateurs. « Ils s'attaquent... les uns les autres avec amertume, et l'on dirait, à les entendre, qu'un degré de plus en fait d'abstraction ou de profondeur, donne le droit de traiter en esprit vulgaire et borné quiconque ne voudrait ou ne pourrait pas y atteindre » (99). Elle les soupçonne de se plaire à mépriser ceux qui ne les comprennent pas, de moins craindre de n'être pas compris que de redouter de paraître superficiels. Soit qu'ils veulent demeurer inaccessibles, soit qu'ils l'ignorent, ils dédaignent l'art de communiquer les idées. Or, dit M^{me} de Staël, « le dédain, excepté pour le vice, indique presque toujours une borne dans l'esprit » (100). Mais elle s'aperçoit qu'elle risque d'aggraver les doutes que bien des Français avaient à l'endroit de la bonne foi de ces philosophes allemands, et de nuire ainsi à la cause qu'elle plaide. Elle va donc s'évertuer à excuser les défauts qu'elle n'a pu taire, mais ce qu'elle dira dans cette intention ne fera que les leur mieux imputer. « Les nouveaux philosophes, dit-elle en effet, en élevant leur style et leurs conceptions à une grande hauteur, ont habilement flatté l'amour-propre de leurs adeptes, et l'on doit les louer de cet art innocent; car les Allemands ont besoin de dédaigner pour devenir les plus forts » (101). Elle

(98) *Ibid.*, p. 282.

(99) *Ibid.*, p. 284.

(100) *Ibid.*, p. 285.

(101) *Ibid.*, p. 397. Kant avait dit : « En général... un certain degré d'obscurité ne déplaît pas au lecteur ; il sent mieux alors sa pénétration, son habileté à résoudre ce qui est obscur en notions claires ». Kant, *Anthropologie*, trad. Tissot, p. 27.

avait présenté une défense plus heureuse, en expliquant que si le talent de la clarté dans l'expression manque trop souvent à ces philosophes, c'est que les études spéculatives, auxquelles ils se sont voués entièrement, ne le donnent pas : « il faut se placer, pour ainsi dire, en dehors de ses propres pensées, pour juger de la forme qu'on doit leur donner » (102). Cette considération n'aurait pu atténuer que bien légèrement l'impression laissée par les phrases que nous venons de citer, qui confirmaient l'opinion la plus reçue et s'accordaient, comme nous l'avons signalé, avec ce qu'avaient dit M^{lle} de Rathsamhausen et, après elle, Degérando. Mais ces concessions à l'opinion courante, imprudentes en apparence, se perdaient en réalité dans la longue énumération de tous les mérites que M^{me} de Staël voulait qu'on reconnût aux nouveaux philosophes allemands; de plus, elles y mettaient ce ton de la modération, que Villers avait ignoré; elles disposaient à croire que cet éloge de Kant et de son école, tout éclatant qu'il était, était encore contenu par le souci de la juste mesure.

Sur l'exposé du kantisme par M^{me} de Staël, V. Cousin exprimait un jugement que personne ne songeait à contester, quand il disait qu'il reflète l'esprit général du système, mais qu'il « ne fournit pas de bien sûres lumières ». Cousin laissait sentir quelle influence il en avait reçue au moment qu'il se mit à étudier Kant, en ajoutant que cet exposé « communie du moins, ce qui vaut mieux peut-être au début d'une pareille étude, une vive curiosité et une impulsion puissante vers la nouvelle philosophie » (103). Pour estimer la vraie portée de ce chapitre de l'*Allemagne*, il faut, en effet, avoir toujours égard au but principal que M^{me} de Staël voulait atteindre par tout son ouvrage, qui était de faire briller aux yeux des Français les richesses intellectuelles et morales de

(102) *De l'Allemagne*, T. II, p. 285.

(103) V. Cousin, *Cours d'hist. de la phil. morale au dix-huitième siècle*, 1842, 3^e partie, p. 22.

l'Allemagne, dont la doctrine kantienne lui paraissait la plus puissante et la plus noble, et d'exhorter ces hommes, qu'elle voyait abandonnés au désir exclusif des conquêtes et des jouissances matérielles, à regarder ces richesses comme les seules qu'il fût honnête de conquérir. Elle avait assez dit qu'elle n'avait prétendu ni donner des thèses principales qui composent le kantisme une notion qui suffit à des philosophes, ni à faire comprendre les preuves qui les fondent; et que d'ailleurs, à son avis, la valeur de toute doctrine philosophique en général tient tout d'abord à la qualité des sentiments qu'elle inspire, à ce que ces sentiments dirigent l'action des hommes dans le sens ou au rebours de leur perfectibilité, et dépend beaucoup moins de la rigueur ou de la fragilité des démonstrations. Elle aurait donc reproché à la philosophie de Kant d'être trop systématique et trop raisonneuse, si ses amis ne lui avaient répété que c'est seulement par le moyen de la démonstration que la doctrine critique pouvait s'opposer victorieusement aux systèmes qui abaissent l'homme en donnant pour chimérique toutes les aspirations morales et religieuses, subordonner strictement à la pensée humaine les choses mêmes dont ces systèmes voulaient la faire dépendre, et, en soumettant ainsi le monde matériel à la législation de la raison, le montrer participant à la splendeur de l'intelligibilité.

Comme elle n'avait pas le goût des longues argumentations et qu'elle craignait de mal expliquer celles de Kant, M^{me} de Staël, pour communiquer l'intérêt qu'elle avait pris à sa philosophie et pour convaincre de la vérité de ce qu'elle en acceptait, avait compté uniquement sur les séductions de l'art qu'elle employait à exalter les sentiments moraux (104), qu'elle disait justifiés rationnellement dans les *Critiques*. Le succès que la valeur littéraire de son ouvrage lui obtint, contribua tellement à étendre en France le renom de Kant, que

(104) Les philosophes qui se font scrupule de recourir à de semblables moyens, ont tort, à son avis, quand il s'agit de théologie ou de morale; « car, soutenait-elle, le sentiment est la vérité elle-même, dans des sujets de cette nature ». *De l'Allemagne*, T. II, p. 223.

l'honneur d'y avoir introduit pour la première fois sa philosophie lui a été attribué par l'opinion. En réalité, ceux qui avaient étudié les précédents écrits français sur le criticisme n'avaient que peu de chose à apprendre de ce que M^{me} de Staël en disait. Il n'est pas niable cependant que par elle un peu de la philosophie allemande se soit mêlé à la philosophie française, s'il est vrai, comme il y a bien lieu de le croire, que la lecture de ce « beau livre » détermina Cousin à aller auprès des philosophes allemands avec l'espoir de nourrir d'une substance nouvelle son enseignement encore borné à la philosophie écossaise qu'il tenait de Royer-Collard; et il est également vraisemblable que, d'autre part, ce même livre avait préparé les auditeurs de Cousin à entendre le premier cours sur Kant qui fut fait dans l'Université, en les mettant dans la même disposition où le jeune professeur avait été lorsqu'il résolut d'entrer plus profondément dans la doctrine critique et dans celles qui en sont issues.

CHAPITRE VI

A.-M. AMPÈRE — MAINE DE BIRAN

Dès avant 1805 Maine de Biran s'était appliqué à l'étude du système de Kant, comme le montre son mémoire sur *La Décomposition de la pensée*. Il ne lui importait pas moins de connaître ce système que ceux de Descartes et de Leibniz, avec lesquels il l'a plusieurs fois confronté. Gardons-nous donc d'ajouter foi à ce passage d'une lettre qu'Ampère écrivit, en septembre 1812, à M. de Biran, qui semble indiquer qu'avant cette date ce dernier ne s'était guère occupé du kantisme : « Vous n'avez aucune idée de Kant, lui dit Ampère, que l'*Histoire des systèmes de philosophie* et l'ouvrage de Villers n'ont songé qu'à défigurer par des motifs contraires. Il s'est trompé dans ses conséquences; mais comme il a profondément marqué les faits primitifs, et les lois de l'intelligence humaine ! Vous vous en rapportez aveuglément, à son égard, à ce qu'en ont dit MM. de Tracy et de Gérando, qui l'ont traité comme Condillac a fait à l'égard de Descartes et souvent de Locke : tordre ses expressions pour lui faire dire tout le contraire de ce qu'il a dit » (1). M. de Biran, il est vrai, avait lu l'ouvrage de Villers, l'*Histoire* de Degérando et le mémoire de D. de Tracy; mais c'est plutôt dans le livre de Kinker qu'il allait chercher les idées de Kant : nous constatons que lorsqu'il

(1) *Philosophie des deux Ampère*, recueil publié par Barthélemy Saint-Hilaire, Paris, 1866, p. 298.

les discute, c'est presque toujours Kinker qu'il cite. Les écrits philosophiques d'Ampère n'établissent aucunement qu'il ait été mieux que M. de Biran informé du criticisme; et certains fragments témoignent qu'Ampère, tout comme son ami M. de Biran, empruntait au traducteur de Kinker, sinon à Villers, au moins les expressions qu'il jugeait propres à rendre la pensée de Kant. C'est manifestement ce qu'il faisait lorsqu'il expliquait à M. de Biran son propre « système de l'émesthèse (2) qui, donnant un centre commun subjectif aux intuitions, les réunit en une unité de cognition, comme dit Kant » (3). C'est encore sous l'influence de Kinker ou de Villers, qu'il traitait de son « système *logique* qui, donnant un centre commun subjectif et création de notre esprit aux rapports du système précédent [système comparatif ou comparaison des données objectives de l'intuition], les réunit en une unité de cognition qui constitue l'idée générale attachée au signe de notre création » (4). Sur M. de Biran et la philosophie kantienne, nous savons qu'il la connaissait non seulement d'après Kinker et d'après les ouvrages contre lesquels Ampère (5) appelait ses soupçons, mais encore par les écrits des deux Ancillon, par le mémoire de Selle et divers autres mémoires de l'Académie de Berlin, ainsi que par des conversations avec Stapfer. Il avait étudié de près la dissertation de Kant sur *Les formes et les principes du monde sensible et du monde intelligible*, dont il dit qu'elle lui « semble avoir servi de début à toute la doctrine critique » (6); il connaissait en outre la traduction française

(2) Dans la terminologie d'Ampère, si compliquée, l'*émesthèse* ainsi que l'*autopsie* signifient la conscience ou le sentiment du moi. *Ibid.*, p. 204, note de J.-J. Ampère.

(3) Lettre d'Ampère à M. de Biran, publiée dans la *Revue de métaph. et de morale*, 1895, p. 555.

(4) *Ibid.*, p. 554.

(5) La même interprétation de l'idéalisme kantien que Degérando avait exposée dans son mémoire sur la *Génération des connaissances humaines*, se trouve résumée par M. de Biran dans une note intitulée *Conversation avec MM. Degérando et Ampère, le 7 juillet 1815, à Nogent-sur-Marne, sous des berceaux de verdure*, publiée par M. P. Tisserand, *Revue de Métaph. et de morale*, 1906, p. 418.

(6) *Œuvres*, édit. Naville, T. I, p. 506.

des *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*; il avait peut-être lu aussi la traduction latine des œuvres principales de Kant.

Si Ampère estimait que M. de Biran n'avait qu'une bien faible idée du criticisme, il arrivait, en revanche, à M. de Biran d'objecter à Ampère, dans leurs entretiens, que le système de Kant pouvait lui être opposé avec plus de force qu'il ne croyait. Pour saisir le sens de ce débat, il est nécessaire de se rappeler comment Ampère pensait sur le problème de la valeur objective de nos connaissances.

Ampère distinguait les rapports dépendants de la nature de leurs termes, tels que ceux que nous discernons entre les qualités des corps et qui dépendent d'elles, et les rapports indépendants de la nature des termes, tels que les relations géométriques, qui sont les mêmes pour l'aveugle-né que pour le clairvoyant (7). Les qualités des corps sont subjectives, n'appartiennent pas aux noumènes; il serait donc absurde d'affirmer la réalité absolue des rapports qui tiennent à ces qualités, et, en général, des rapports qui dépendent de la nature des termes comparés; mais on peut supposer entre les noumènes, c'est-à-dire entre des choses qui ne peuvent être ni perçues ni par conséquent comparées, des rapports qui ne dépendent pas de termes comparés (8). Ampère appelle intuition « l'acte par lequel nous voyons, dans une coordination pré-existante, indépendamment de la nature des éléments coordonnés, le mode même de coordination et les relations qui en sont une suite nécessaire » (9). Parmi les modes de coordination indépendants des choses coordonnées, Ampère place l'espace, la causalité, la durée, etc. Tous les jugements qui reposent sur la nature de ces modes de coordination et non sur la nature des termes coordonnés, ont la même nécessité que

(7) *Phil. des deux Ampère*, p. 285.

(8) *Ibid.*, p. 244 et *Revue de métaph.*, 1893, p. 555.

(9) *Phil. des deux Ampère*, p. 285.

les axiomes des mathématiques; ces modes sont les vraies lois de notre intelligences (10).

Pourquoi n'admettrait-on pas que ces modes d'union ou de coordination sont aussi subjectifs que les phénomènes qu'ils relient ? « En quoi diffèrent-ils des phénomènes eux-mêmes, se demande Ampère, pour qu'on ne le fasse pas ? Et pourquoi ne pas dire qu'il n'y a dans les corps que les causes inconnues qui nous les font paraître étendus et en mouvement sans qu'ils le soient, etc., etc. ? » (11). Ampère repousse cette hypothèse, au nom du sens commun, qu'elle choque, et au nom des savants, qui croient à un monde réel, dépouillé de toute subjectivité et ne contenant que des rapports (12). Il se prononce pour l'opinion selon laquelle il y aurait une durée et une étendue nouménales et infinies, où se mouvraient réellement les corps, et dont les parties seraient « coordonnées de toute éternité suivant toutes les figures concevables... On montre que dans cette hypothèse, poursuit-il, les modes d'union, d'étendue, de durée, de causalité, le mouvement, les nombres, la divisibilité, etc., n'auraient lieu entre les phénomènes que parce qu'ils auraient déjà lieu entre les noumènes correspondants, ce qui la rend très admissible (13). On ne peut lui opposer, remarque-t-il, que l'hypothèse de Kant. Tout moyen terme est insoutenable. Admettons donc ces deux hypothèses comme également probables; et comparons-les comme les astronomes comparent celle de Ptolomée et celle de Copernic, comme les chimistes comparent celle de Stahl et celle de

(10) *Ibid.*, p. 295.

(11) *Revue de métaph.*, 1895, p. 554.

(12) *Phil. des deux Ampère*, p. 156.

(13) Chez Ampère, le monde des apparences, des phénomènes, est l'ensemble des qualités sensibles et de leurs divers rapports; le monde des noumènes est constitué de rapports rationnels, que les théories mathématiques de la nature ont en vue. Si ces rapports apparaissent aussi dans les phénomènes sensibles, ils n'en sont pas moins indépendants d'eux; puisqu'ils sont l'objet des sciences rationnelles. Cette manière de concevoir la distinction des phénomènes et des noumènes, qu'Ampère oppose à Kant, avait d'avance été expressément rejetée par ce dernier, qui n'y trouvait qu'un creux verbiage (*leere Wortkrämerei*). *Crit.*, *Kehrb.*, p. 256-257; *Trem.*, p. 266-267.

Lavoisier, en en déduisant des conséquences apodictiques et en constatant celles qui s'accordent avec l'enchaînement des phénomènes et surtout les font prédire d'avance. Nous verrons certes la plus probable et cette probabilité toujours croissante ne laissera bientôt plus lieu au moindre doute » (14).

A cela M. de Biran répond qu'« il est impossible de concevoir un mode de coordination qui n'ait rien de subjectif » (15), et qu'il ne voit aucune nécessité à ce que « les choses soient coordonnées hors de nous absolument comme elles le sont dans notre esprit » (16). L'hypothèse de Kant, selon laquelle ces modes n'appartiennent qu'à notre esprit et ne se trouvent dans les phénomènes que parce que nous les en revêtons, paraît à M. de Biran une hypothèse plus simple. Cependant il remarque qu'elle revient à nier la possibilité; non seulement de savoir ce que sont les choses en soi, mais même de savoir s'il en existe, et que Kant contredit sa propre thèse en les admettant. Il représente à Ampère, de la façon suivante, les raisons qui, à son avis, militent puissamment pour l'idéalisme de Kant. « Les phénomènes nous sont-ils donnés suivant certains modes d'*union* ou de *coordination* parce que ces modes d'*union* ont lieu entre les noumènes ou les choses telles qu'elles existent hors de nous ? — ou bien ces choses ne paraissent-elles pas exister réellement unies ou coordonnées ainsi parce que, comme dit Kant, tels *modes d'union* ou telles formes sont inhérentes à notre esprit de telle manière que nous ne puissions rien concevoir que sous ces formes ou par elles ? La dernière opinion me paraît plus vraisemblable ou du moins plus facile à concevoir; car je conçois très bien que si l'étendue, telle que je la perçois immédiatement par les sens de la vue ou du toucher (prédominants dans l'organisation humaine), est une forme de ces sens inhérente à leur nature, cette forme se répand sur toutes les choses représentées, quelles que

(14) *Rev. de métaph.*, 1893, p. 555.

(15) *Ibid.*, p. 559.

(16) *Ibid.*, p. 556.

soient ces choses, dont nous ne connaissons certainement que l'existence et dont la nature ou l'essence nous est parfaitement inconnue, tandis que nous ne concevons en aucune manière comment ces choses inconnues, ces éléments, ces forces ou monades, pourraient être coordonnées de manière à réaliser en elles-mêmes une *étendue* ou un espace absolu indépendant de nos conceptions » (17).

M. de Biran remonte à Ampère qu'il se trompe quand il croit qu'il appartient à l'expérience de décider entre son hypothèse et celle de Kant comme elle décide entre des hypothèses astronomiques ou entre des hypothèses chimiques. Il le lui explique ainsi : « Les corps brûlent, dit Stahl, parce qu'il y a en eux un principe inflammable; tous les corps brûlent, dit Lavoisier, parce qu'ils ont de l'affinité avec un principe inflammable qui est hors d'eux. De même tout le monde dit et croit que nous percevons les objets étendus parce qu'il y a en eux une étendue réelle. Leibniz et Kant après lui disent que l'étendue est une forme ou un mode de coordination qui appartient à l'esprit et dont nous revêtons les noumènes, les monades, etc. — Lavoisier prouve par une suite d'expériences que le principe de la combustion est hors du combustible; mais quelle expérience nous apprendra si les modes de coordination des phénomènes sont absolument dans les choses ou seulement dans l'esprit qui les perçoit ? Ce doute de la réflexion peut-il jamais s'éclaircir par aucune expérience extérieure ? Et l'une et l'autre alternative ne s'accorde-t-elle pas également avec les phénomènes ? » (18).

Si dans ces lignes M. de Biran paraît prendre la défense du criticisme, c'est qu'il l'examine en lui-même, afin seulement d'en marquer le point fort. Mais, non moins qu'Ampère, il était loin d'admettre l'idéalisme kantien (19). Il est à croire

(17) *Ibid.*, p. 562.

(18) *Ibid.*, p. 563. Pour Kant, dans l'expérience, selon l'expression d'Emile Boutroux que nous avons déjà rappelée, « tout se passe en apparence comme le réalisme le suppose ».

(19) Ampère, de son côté, pensait que M. de Biran n'était pas assez

qu'ils eurent l'un et l'autre quelque regret de devoir s'en écarter; car on imagine de quel poids était devenue pour l'un et l'autre l'autorité de Kant, lorsqu'on voit l'un d'eux, au cours d'une de leurs discussions, faire état d'une bien petite ressemblance entre ses propres idées et la doctrine critique; lorsqu'on voit Ampère, après avoir proposé à M. de Biran une classification des phénomènes psychologiques en *quatre* « systèmes », lui rappeler que les catégories, dans la *Critique*, sont rangées aussi sous *quatre* titres (20). M. de Biran n'a que très rarement traité du kantisme comme dans les fragments que nous venons de citer, c'est-à-dire en ne considérant que ce système; il l'avait étudié, comme il étudiait presque toujours, en se livrant surtout à ses propres réflexions sur des questions plus ou moins voisines de celles qui faisaient le sujet de ses lectures. « Si je lis passivement, disait-il, je ne puis rien retenir. Si je lis quelque chose qui mette en jeu mes facultés méditatives, mes méditations et mes idées propres se croisent souvent avec celles de l'auteur, en sorte que je tire très peu de profit de mes lectures sous le rapport de la mémoire. Je n'y cherche que des occasions ou des excitants pour penser moi-même » (21).

Tout examen de l'interprétation du kantisme par M. de Biran ne pourra donc être autre chose qu'une étude des réactions suscitées dans sa pensée par les thèses dont il a été frappé soit en lisant Kant soit en lisant les interprètes de Kant.

M. de Biran trouvait chez Kant, ou, plus exactement, chez

pénétré de cette vérité que la géométrie est constituée de jugements synthétiques et n'a rien à « démêler avec la ridicule identité ». (*Phil. des deux Ampère*, p. 298). Pour M. de Biran, la certitude de la géométrie repose sur ce que nous apercevons immédiatement la nécessité de la liaison de certains attributs (par exemple, celui de plus court chemin) avec certaines lignes (la ligne droite) et sur ce que les figures composées de ces mêmes lignes résultent de la répétition de mêmes actes, que nous concevons comme imitables à l'infini. *Œuvres*, édit Naville, T. II, p. 309-312.

(20) *Phil. des deux Ampère*, p. 257, 268.

(21) Cité par Naville, *Introd. générale aux œuvres de M. de Biran*, p. XLVI.

Kinker, le paralogisme de la psychologie rationnelle « supérieurement exposé » (22). Il accordait qu'on ne peut légitimement conclure du *je pense*, de la conscience que nous avons de nous-mêmes en tant que nous pensons et sentons, à l'existence d'une âme-substance, d'une chose pensante. Mais il ajoutait que Kant, tenant pour insoluble le problème de la psychologie rationnelle, a montré qu'il n'avait pas entièrement dégagé son esprit de l'erreur initiale de cette fausse métaphysique de l'âme, erreur qui consiste à s'inquiéter d'un problème qui ne se pose pas. Quiconque, cherchant quelle est l'essence du moi, demande ce qu'est, indépendamment de ses sensations et de ses pensées, ce moi qui pense et qui sent, ne sait pas ce qu'il demande, car il connaît parfaitement ce qu'il cherche (23). Il ne s'agit pas de raisonner; il n'y a rien à conclure; il suffit de s'arrêter au fait de conscience, à la conscience du moi, sujet distinct de tout objet, de toutes les choses qu'il se représente. « Que veut-on de plus, ou que peut-on chercher de plus clair et de plus évident ? S'en tient-on à la connaissance de sentiment, ou à l'aperception immédiate interne du sujet pensant ? Elle est parfaite en son genre. Aspire-t-on à une connaissance extérieure ou objective de la chose pensante hors de la pensée même ? Ce mode de connaissance, auquel on cherche si vainement à tout réduire, et qui n'est certainement pas la connaissance primitive, est hors de toute application au propre sujet pensant.. » (24). C'est altérer la nature du sujet que d'en faire un objet, une chose pensante. L'âme, la réalité objective et transcendante du moi, n'est pas le moi, qui est essentiellement sujet. On ne peut dire que l'âme soit l'objet du sens intime comme le corps est un objet du sens externe; le sens intime n'a pas d'objet. Pour nous représenter la vraie nature du moi, la seule difficulté que nous

(22) *Œuvres*, éd. Naville, T. I, p. 155.

(25) Voy. aussi dans les manuscrits conservés à l'Institut, *Commencement d'une nouvelle rédaction de l'Essai sur les fondements de la psychologie*, MSS.-NS., 136.

(24) *Œuvres*, éd. Naville, T. I, p. 154-155.

ayons à vaincre, c'est « d'écarter les points de vue de la réalité transcendante, sur laquelle notre langage est calqué..., de nous empêcher de prendre le *moi* pour une *chose*, de penser à un être qui ne soit pas objet » (25). ,

Il est faux, selon M. de Biran, que l'aperception simple du moi soit absolument vide, comme le veut Kant, et que nous ne prenions du moi une notion positive que par les perceptions et les sensations qu'il accompagne. L'aperception immédiate intime du moi pur est celle du vouloir, de l'effort volontaire. Nous percevons notre moi en lui-même, dans son essence et indépendamment de ses modes accidentels, comme force (26).

M. de Biran avait lu dans le livre de Villers, que Kant attribuait à l'homme deux manières de s'envisager soi-même. L'homme se connaîtrait au moyen des formes et des catégories comme un être sensible, comme un phénomène soumis aux lois naturelles. D'autre part, il s'apercevrait sans aucun intermédiaire, comme noumène, comme une volonté ayant pour loi la loi morale. Et cette distinction scinderait la philosophie en deux parties, dont l'une serait la philosophie spéculative et l'autre la philosophie pratique. M. de Biran objecte que si le moi en tant que noumène n'est pas soumis à la relation de causalité, il n'est rien que nous puissions concevoir (27). L'aperception immédiate du moi étant le sentiment d'une action, et aucune action ne pouvant être aperçue ou sentie que comme relation causale, « la causalité, loi première et univer-

(25) MSS.-NS. 135, Sur le mémoire de Selle.

(26) MSS.-NS. 136, *Commencement d'une nouvelle rédaction...* Ces manuscrits, où Maine de Biran traite de la philosophie de Kant, nous ont été très obligeamment signalés par M. Pierre Tisserand. Nous lui en renouvelons ici nos remerciements.

(27) M. de Biran croit que Kant a soutenu que le concept de cause, ainsi que toutes les autres formes nécessaires de notre pensée, n'est rien de plus qu'une « manière dont l'âme voit les choses sans conséquence pour leur réalité ». Il emprunte cette formule, qu'il reproduit plusieurs fois, à un « excellent Mémoire de M. Ancillon », dont la lecture lui a confirmé l'importance première qu'il donnait aux recherches sur la causalité. *Œuvres*, éd. Cousin, T. II, p. 20 ; T. IV, p. 348. Nous avons montré ce que contenait ce mémoire d'Ancillon, relativement au kantisme.

selle de la *connaissance* subjective et objective est donc renfermée essentiellement dans ce premier point de vue de la conscience sous lequel l'homme s'envisage et s'aperçoit comme *être* existant *en soi*, indépendamment de toute autre chose et de toute impression étrangère » (28). Kant sépare à tort les principes de la connaissance de ceux de la morale (29). Le vouloir est le principe commun du savoir et de la moralité. Les deux systèmes, l'intellectuel et le moral, partent de cette même souche (30).

M. de Biran pensait que Kant n'a jamais prouvé, parce que c'est impossible, l'irréalité de ce que notre constitution nous oblige de concevoir et de croire réel. Il ne se peut, selon M. de Biran, que le concept que nous avons nécessairement d'une chose et cette chose même diffèrent en ce que la chose ne possède pas les attributs que notre concept comprend, mais il se peut qu'elle diffère du concept en ce qu'elle possède en-

(28) MSS. NS. 136.

(29) Relativement à la philosophie pratique de Kant, nous ne rencontrons que peu de chose dans les œuvres de M. de Biran. Le jugement qu'il porte ici sur elle se modifia lorsque le problème pratique prit à ses yeux une véritable importance. Le 21 janvier 1821, il écrivit dans son *Journal intime* : « Rien de mieux fondé que la distinction de Kant entre la raison spéculative et la raison pratique. Je m'en suis tenu à la première toute ma vie, et jusque dans mon meilleur temps d'activité morale... Je me suis fait une conscience spéculative, en désapprouvant certains sentiments ou actes auxquels je me livrai. Je cherchais la cause de cette désapprobation, et la trouvais assez curieuse pour ne pas être fâché du motif qui m'avait donné lieu d'y réfléchir... L'habitude de s'occuper spéculativement de ce qui se passe en soi-même, en mal comme en bien, serait-elle donc immorale ? Je le crains d'après mon expérience. Il faut se donner un but, un point d'appui hors de soi et plus haut que soi... Il ne faut pas croire que tout soit dit quand l'amour-propre est satisfait d'une observation fine ou d'une découverte profonde faite dans son intérieur. » *Fragments du Journal intime* publiés par Naville, dans sa *Notice sur un manuscrit inédit de M. de Biran*, Paris, 1851.

M. de Biran avait lu l'Allemagne. Il note, le 5 juin 1815, que Mme de Staël lui paraît avoir bien senti que la spontanéité du sujet est le principe commun qui unit la philosophie spéculative et la philosophie pratique. E. Naville, *Maine de Biran, sa vie et ses pensées*, Paris, 1857.

Dans son *Examen critique des opinions de M. de Bonald*, qui est de 1818, il qualifie la philosophie pratique de Kant de « morale sublime fondée sur la conscience du moi et l'absolu du devoir », *Œuvres*, éd. Naville, T. III, p. 143.

(30) MSS. NS., 136.

core d'autres attributs; et c'est pourquoi la distinction des phénomènes et des noumènes peut être maintenue. Ainsi, dans le sentiment de l'effort, le moi s'aperçoit comme il est, sans apercevoir tout ce qu'il est, et c'est en ce sens qu'il faut dire que le moi ne s'aperçoit pas comme noumène. La conscience de toute action volontaire est aussi la conscience de pouvoir agir autrement, c'est la conscience d'une énergie virtuelle, d'un pouvoir non actuellement exercé, qui est évidemment une réalité supérieure aux phénomènes qui en résultent. Dans l'effort le moi se sent comme force. Il existe donc objectivement une force virtuelle, une énergie constante alors même qu'elle ne s'exerce pas, une cause substantielle (31). Nous rappellerons, un peu plus loin, comment M. de Biran a été conduit par là et en adoptant « le point de vue réel, où Leibniz se trouve heureusement placé » (32), à regarder non seulement l'âme, mais tous les êtres comme des forces, et les forces comme les seuls êtres réels.

En présence du problème de l'origine des idées, Leibniz lui paraissait encore dans une position préférable à celle de Kant. Voici comment il se représentait l'histoire de ce problème. L'âme est, selon Leibniz, une *force*; c'est une monade, et l'essence de toute monade est l'activité. Les idées qui sont dans l'âme sans qu'elle les ait reçues des sens, sont les *produits* de cette activité. Descartes n'entendait pas de cette manière les idées innées, puisque, dans son système, l'essence de l'âme est la pensée; « l'âme les a reçues comme elle a reçu son existence, sans qu'aucune activité, puissance ou vertu *efficace*, propre à elle, ait jamais pu contribuer à leur production » (33). Kant a élaboré une théorie moyenne, d'après laquelle, d'une part, des *formes* résident dans le sujet « par la seule nécessité de sa nature », c'est-à-dire passivement, ainsi que Descartes l'avait admis, et, d'autre part, de même que

(31) MSS. NS., 136.

(32) *Œuvres*, éd. Cousin, T. III, p. 299.(33) *Ibid.*, T. II, p. 108.

chez Leibniz les virtualités ne deviennent idées que par leur union avec des impressions reçues, ces *formes* ne sont effectivement des représentations, des notions, que dans leur union avec une matière donnée (34).

Malgré tout ce qui les sépare, Descartes, Leibniz, Kant, ainsi que Platon et même les Écossais, ont pensé sous une inspiration commune. « Les *virtualités* de Leibniz, les *formes* et les *catégories* de Kant, les *lois inhérentes* à l'esprit humain des philosophes écossais, ne diffèrent presque pas au fond de ces réminiscences platoniciennes ou des idées innées que Descartes et Malebranche n'ont pas renouvelées de Platon, mais qui sont les produits indigènes de leur propre génie méditatif. (35) M. de Biran repousse les théories des idées innées, des éléments *a priori* et toutes celles du même genre. Elles sont, dit-il, « la mort de l'analyse » (36), parce qu'elles lui assignent un terme. Toute analyse s'arrête nécessairement à un élément ; mais on aurait tort de le prendre pour le dernier, au delà duquel aucune analyse ne pourrait plus progresser.

A Maine de Biran, qui prétendait fonder la philosophie sur le sentiment de l'effort, et pour qui toute l'activité spirituelle était de la nature de ce qui se manifeste dans l'activité volontaire, Kant devait paraître avoir ignoré la vraie nature de l'activité intellectuelle. Il lui reprochait d'avoir pris sans cesse, dans sa théorie des formes et des catégories, pour les opérations de « l'intelligence *vivante* », les termes d'une « logique *morte* qui n'en conserve que les résultats ». C'est à cause de cela qu'il situait le kantisme et le condillacisme sur le même plan, bien au-dessous du leibnizianisme (37).

Il se croyait d'accord avec Kant en ce qu'il distinguait, d'une part, une *forme*, le moi et toutes les notions qui en dérivent, et, d'autre part, une *matière* donnée, subissant l'action de la forme. Mais il prétendait que pour que la distinction

(34) *Ibid.*, T. II, p. 110.

(35) Edition Naville, T. III, p. 107.

(36) *Ibid.*, T. I, p. 247.

(37) Edition Cousin, T. II, p. 110 et suiv.

de la forme et de la matière pût servir de principe à une véritable décomposition de la pensée, il fallait qu'elle fût une distinction réelle, et non pas la distinction simplement logique établie par Kant entre ces deux éléments de l'expérience. Si la forme et la matière ne peuvent exister séparément dans l'expérience, si elles s'y trouvent toujours unies, ce sont « deux noms différents pour exprimer deux points de vue particuliers, sous lesquels l'esprit peut concevoir une seule et même modification sensible ; mais non point l'idée de deux éléments ou de deux parties réellement distinctes et séparées, l'une *matérielle*, l'autre *formelle*, dans lesquelles cette modification puisse se résoudre ; il n'y aura donc point là décomposition véritable, mais simplement une analyse logique » (38). M. de Biran va donc distinguer une « forme personnelle » et une « matière affective » qui puissent exister l'une sans l'autre. La forme personnelle, la conscience du moi auquel les affections appartiennent, n'accompagne pas toujours celles-ci ; elle s'obscurcit jusqu'à s'éteindre, quand l'affection passive croît en intensité au point d'occuper seule tout l'esprit ; elle s'éclaircit à mesure que cette affection s'affaiblit et rend le moi à lui-même, c'est-à-dire à son action propre (39). Par là M. de Biran croit découvrir une *affection sensible simple*, dépourvue de toutes les formes de la perception, à savoir de la forme personnelle et « *des formes du temps et de l'espace*, attribuées par Kant à la sensibilité » (40). Cette affection simple

(38) *Ibid.*, T. II, p. 115.

(39) *Ibid.*, T. II, p. 116 ; éd. Naville, T. I, p. 204.

(40) Edit. Cousin, T. II, p. 134, 172. Cette observation de M. de Biran ne suffit pas à réfuter Kant. Il n'est pas dit dans la *Critique* que la conscience de soi accompagne effectivement toutes nos représentations, mais seulement qu'elle doit *pouvoir* les accompagner, c'est-à-dire que ces représentations sont « nécessairement conformes à la condition qui seule leur permet d'être groupées dans une conscience générale de soi ». *Crit.*, § 16. Kehrb., p. 660 ; Trem., p. 150, 2^e édit. Peu importe, disait Kant, dans la 1^{re} édition, que la représentation *moi*, qui doit pouvoir accompagner toutes les autres, soit claire ou obscure, « cela ne fait rien ici ; mais la possibilité de la forme logique de toute connaissance repose sur le rapport à cette aperception *comme à un pouvoir* ». *Crit.*, Kehrb., p. 128 ; Trem., p. 153.

est au-dessus de l'impression organique, mais encore au-dessous de la sensation, car la sensation n'est pas simple, contrairement à l'opinion de Condillac. La sensation est composée d'une *matière affective* variable et multiple, qui n'est autre que l'affection sensible simple, et d'une « *forme* constante, identique, toute fondée dans le sujet *moi* et dans l'aperception de ses propres actes ou le sentiment de leurs résultats » (41). Bien qu'elle soit toujours un composé, les éléments de la sensation n'y sont pas constamment mêlés au même degré : « quelquefois la matière que j'appelle *affectio simple* est bien près d'être isolée de la forme aperceptive, d'autres fois, c'est cette dernière qui est comme pure » (42). En un mot, M. de Biran reproche à Kant de n'avoir pas vu que, dans l'expérience interne, la forme et la matière se distinguent l'une de l'autre comme un fait se distingue d'un autre fait, et que, même dans la sensation, où elles sont en effet toujours unies, on observe leur tendance à se séparer.

Cette distinction de la matière et de la forme correspond à celle de l'« abstrait passif » (*abstractus*) et de l'« abstrait actif » (*abstrahens*), que M. de Biran a souvent développée, et en faveur de laquelle il invoquait l'autorité de Kant, qui, dans la *Dissertation* de 1770, « a parfaitement reconnu et exprimé la même distinction, quoiqu'il n'y soit pas toujours demeuré fidèle » (43). Kant a distingué, d'une part, les concepts que nous avons *abstraits* des données empiriques, et qui expriment des propriétés générales, communes à plusieurs objets comparés, et, d'autre part, les concepts intellectuels purs, qui dérivent de la nature même de notre entendement, et qui

M. de Biran, Degérando, Daunou, s'accordaient à opposer à Kant le fait que nous avons des sensations sans nous représenter qu'elles sont dans le temps, sans avoir la notion du temps. Il est encore aisé de répondre à cela qu'il ne s'ensuit nullement qu'elles ne soient pas dans le temps, c'est-à-dire conformes à l'intuition pure du temps, ni, par conséquent, que le temps ne soit pas une forme *a priori* de la sensibilité.

(41) Edit. Cousin, T. II, p. 116.

(42) *Ibid.*, T. II, p. 117.

(43) Edit. Naville, T. I, p. 306.

font abstraction de tout élément empirique. M. de Biran retient cette distinction ; et voici ce qu'il en fait. Nous ne tirons pas des choses, par abstraction et généralisation, notre notion de *force* ; elle n'est pas abstraite comme celle d'un mode que nous rencontrons dans plusieurs choses ; mais, faisant abstraction de tous les objets extérieurs, nous la trouvons en nous-mêmes, car nous apercevons immédiatement notre propre force comme constituant l'essence de notre personnalité ; puis, nous la concevons comme imitée à l'infini par les choses, répétée dans tous les objets, « et c'est ainsi que la notion devient universelle sans jamais être générale ». (44). Il en est de même évidemment de la notion du moi et de toutes celles qui en dérivent, telles que la notion de substance, d'identité, d'unité, etc... que M. de Biran appelle notions réflexives. La notion du moi est bien une notion réflexive, elle n'est pas de la nature des notions générales, puisqu'elle n'est pas formée par la considération d'un caractère commun à toutes nos sensations, et que « le moi s'abstrait lui-même par son activité de tout ce qui est objet ou mode sensible ». (45). Une notion générale s'éloigne d'autant plus de la réalité qu'elle est plus abstraite. Une notion réflexive, au contraire, conçue dans sa pureté, par cette abstraction qui consiste à en écarter tout ce qui lui est étranger, exprime une réalité concrète et même l'individualité la plus parfaite. (46). Il en est tout autrement chez Kant, pour qui la réalité empirique consiste dans l'union de la forme et de la matière, pour qui ni la forme sans la matière ni la matière sans la forme n'ont aucune réalité dans notre expérience, pour qui enfin les notions réflexives, les concepts intellectuels, en eux-mêmes, sont vides. C'est que, selon M. de Biran, Kant, s'étant trompé sur l'activité intellectuelle, a méconnu le sens véritable de la distinction qu'il avait d'abord exactement indiquée.

(44) Edit. Cousin, T. II, p. 306.

(45) *Ibid.*, T. IV, p. 207.

(46) Edit. Naville, T. II, p. 373.

Nous n'avons pas à rappeler en détail comment, selon M. de Biran, les notions réflexives de force, de cause, d'unité, d'identité, de substance, trouvent dans le sentiment de l'effort leur « modèle exemplaire », leur « type primordial ». Cette dérivation des notions réflexives, en partant d'un *fait* primitif et « sans sortir des limites de l'expérience intérieure » (47), M. de Biran l'oppose à la théorie kantienne, où les catégories, ainsi que les formes de la sensibilité, sont « des propriétés permanentes du *noumène intérieur* » (48). Il faut donc que nous cherchions comment M. de Biran explique l'universalité des principes de la connaissance, qu'aucun *fait* d'expérience ne peut, selon l'opinion de Kant, expliquer.

Souvent M. de Biran avait réfléchi que les rationalistes et particulièrement les kantien lui objecteraient que si les notions de cause, de substance, etc., sont tirées d'un *fait*, elles ne peuvent être universelles, parce que l'observation des faits, si nombreux que soient les faits observés, n'établit jamais que la généralité d'une notion. Stapfer lui a en effet représenté, en soutenant le kantisme, les raisons de nier que ce soit l'expérience qui fonde le principe de causalité. L'observation des faits nous dit, tout au plus, qu'un certain changement a suivi un autre changement autant de fois que celui-ci a été observé ; elle ne nous assure pas qu'il le suivra toujours, parce qu'elle ne nous montre pas la nécessité que le même événement le suive, c'est-à-dire l'impossibilité qu'un événement tout différent arrive. M. de Biran a toujours cru que cette objection ne portait pas contre lui. De Kant et des métaphysiciens rationalistes qui l'ont inspirée, il disait : « Ils sont partis des notions de cause, de substance, et ne semblent pas avoir soupçonné que ces notions pussent être ramenées à quelque fait primitif ; bien plus, ils

(47) *Ibid.*, T. I, p. 204.

(48) Edit. Cousin, T. II, p. 110. Ces mots soulignés par M. de Biran nous rappellent l'interprétation indiquée par Kinker et que nous avons discutée : c'est le *noumène intérieur* qui impose les formes à ce que fournit le noumène extérieur, et il en résulte le phénomène.

ont soigneusement écarté tout recours à un tel fait original ou à une expérience intérieure, comme ne pouvant donner qu'une base contingente à la science, dont toute la certitude doit reposer selon eux sur des principes *a priori*. Aussi ont-ils sacrifié le plus souvent l'évidence de fait à celle de raison, et pris une certitude purement logique pour la certitude métaphysique qu'ils avaient en vue. » (49). De ce qu'une connaissance est universelle et nécessaire, « il ne s'ensuit pas du tout, écrit-il dans une note sur le mémoire de C.-G. Selle, qu'elle ne puisse être un produit de *l'expérience*, et c'est là que la doctrine de Kant me paraît absolument en défaut » (50). M. de Biran maintient avec Kant que l'observation de mille répétitions d'une même consécution ne permettrait nullement d'affirmer que le même conséquent se reproduira une mille et unième fois si le même antécédent apparaît de nouveau : Kant a raison, il est impossible d'atteindre l'universel par le général ; l'induction logique ou généralisation ne suffira jamais à donner une connaissance universelle. Mais ce que Kant n'a pas vu, c'est qu'il y a une induction psychologique, qui ne repose pas sur le grand nombre des observations, mais qu'une seule suffit à fonder. Cette induction consiste à transporter au non-moi la causalité de notre moi, que nous saisissons dans chaque aperception de nous-mêmes. L'universalité du principe de causalité est la conséquence de cette induction, laquelle s'effectue de la manière suivante.

Le sentiment de l'effort étant également le sentiment d'une résistance, nous percevons la réalité de cette résistance dans la perception même de la force qui constitue la réalité de notre moi. L'essence du moi étant sa propre force, le non-moi est essentiellement le terme de résistance qui s'oppose à cette force, c'est-à-dire une autre force. Il s'ensuit que la substance d'un corps est « une simple force individuelle, conçue comme l'essence de tout ce que nous appelons corps, savoir la faculté de résister à notre effort, ou de réagir contre notre

(49) *Science et psychologie*, éd. Bertrand, p. 173.

(50) MSS. NS. 135.

force propre ou constitutive. » (51). Notre force, qui constitue notre moi, est une réalité ; et le non-moi, toute réalité, est une force. Ainsi, comme cela a déjà été observé plus haut, la notion de force est universelle sans avoir jamais été générale. — M. de Biran définit la causalité « la relation d'un phénomène qui commence avec la force agissante qui le fait commencer » (52). De ce que la suite des phénomènes est nécessitée par l'action des forces, il conclut que l'ordre des phénomènes est un ordre nécessaire, donc constant, c'est-à-dire conforme à des lois universelles, au principe de causalité tel que les physiciens le conçoivent. M. de Biran, considérant que les forces doivent être immatérielles, établit encore la constance ou invariabilité de l'ordre de succession des phénomènes sur ce que « les phénomènes ne sont au fond que les résultats les plus généraux de l'action de ces forces nécessairement conçues à l'instar du moi comme immatérielles et partant immuables » (53).

La manière dont M. de Biran rendait compte de l'universalité du principe de causalité n'a jamais satisfait son ami Stapfer. Par une lettre du 25 mars 1834, ce dernier félicitait V. Cousin d'avoir signalé « l'insuffisance de l'induction anthropomorphique par laquelle M. de Biran voulait introduire le principe de causalité en contrebande dans le domaine des vérités universelles et nécessaires ». En ce faisant, Cousin aurait jeté un nouveau jour « sur les droits et le rôle de la raison humaine ». Cependant, Stapfer préférait le rationalisme de Kant à celui de Cousin, qui lui paraissait trop dogmatique. « Je trouve, lui déclarait-il, dans mon humble opinion, que

(51) Edit. Naville, T. II, p. 373.

(52) M. de Biran reconnaît que Kant est dans le vrai lorsqu'il dit que la causalité n'est pas un rapport de substance ou de force *créatrice* à substance *créée*, et que, autrement, la causalité aurait un caractère surnaturel, mystérieux, au lieu d'être la loi de la connaissance, la condition de l'intelligibilité des choses. Il remarque aussi que l'idée d'un « commencement d'existence d'une chose durable par elle-même... » é pugne aux lois de notre esprit et à la notion de substance ». *Science et psychologie*, p. 233-235.

(53) Edit. Cousin, T. IV, p. 401.

vous attribuez à cette raison plus de force et d'omnipotence que je ne puis lui reconnaître sur le terrain des croyances transcendantes. » (54).

Parce que M. de Biran ainsi que Kant ont attaqué la théorie de Hume sur la causalité, on a parfois mis en parallèle celles qu'ils voulaient lui substituer. En prenant pour terme de comparaison leurs conceptions de la spontanéité du sujet, E. König (55), qui voit en M. de Biran le « Kant français », a souligné les ressemblances qu'on peut trouver entre eux, sans cependant oublier leurs différences, qu'il juge toutes à l'avantage de Kant, et dont la plus grande consisterait en ce que M. de Biran n'a tenu compte que des seules fonctions de l'esprit que l'observation intérieure découvre, et n'a pas reconnu comme fondement des principes de la connaissance ses fonctions transcendentes.

Nous n'avons pas à faire la comparaison de la philosophie de Kant avec celle de M. de Biran, puisqu'il n'entre dans notre plan ni de chercher ce qu'est en elle-même la première, c'est-à-dire ce qu'elle était pour son auteur, ni d'exposer la seconde entièrement, et que nous nous sommes proposé simplement de rassembler les éléments de la doctrine qui passait, aux yeux de M. de Biran, pour celle de Kant. Pourtant nous croyons devoir faire remarquer que Kant et M. de Biran sont difficilement comparables, même sous le point de vue d'où ils paraissent ordinairement le plus voisins l'un de l'autre. L'un et l'autre, dit-on, sont partis d'un même point, ont prétendu résoudre les difficultés relatives à la causalité dévoilées par Hume, mais en ont donné des solutions différentes. Selon nous, ces solutions diffèrent radicalement, parce que, en réalité, elles répondent à des questions différentes : Kant et M. de Biran ont considéré des points distincts du problème de Hume. Ce

(54) T. XXXVI, F^o 1297, de la *Correspondance de V. Cousin*, conservée à la Bibliothèque V. Cousin.

(55) König, *Maine de Biran, der französische Kant*; *Philosophische Monatshefte*, 1889, p. 160-191. Du même auteur, *De Entwicklung des Causalproblems*, T. II (1890).

sont ces points de départ, plutôt que les solutions auxquelles Kant et M. de Biran se sont arrêtés, qu'il conviendrait de comparer.

M. de Biran accorde que le rapport causal n'est pas analytique, que le principe de causalité dépasse la portée de la logique. Mais lorsqu'il cherche à établir une liaison entre les deux termes de ce rapport, il considère surtout que sans elle ils seraient deux choses isolées, deux faits réellement séparés l'un de l'autre ; au lieu que Kant, lorsqu'il affirme la nécessité d'une synthèse, considère que ces deux termes étant deux phénomènes tels que le concept de l'un n'implique pas logiquement le concept de l'autre, l'analyse des concepts ne peut découvrir entre eux une liaison qui fasse *comprendre* que l'un des phénomènes accompagne toujours l'autre. Pour Kant, la synthèse doit, en quelque sorte, suppléer à l'impuissance de l'analyse qui est l'objet de la logique générale, et c'est pourquoi les formes de la synthèse, les catégories, correspondent aux diverses formes logiques du jugement indiquées par la logique générale, et sont l'objet d'une « logique transcendente ». Ainsi Kant est amené à concevoir la liaison synthétique de la cause et de l'effet par son analogie avec la liaison de l'antécédent et du conséquent dans le jugement hypothétique. Ce concept d'une dépendance entre les choses analogue à la dépendance de l'antécédent et du conséquent dans le jugement hypothétique, si nous l'appliquons à la succession des phénomènes, nous concevrons que « les phénomènes du temps passé déterminent toute existence dans le temps qui suit, et que les phénomènes de ce dernier temps n'aient lieu comme événements qu'autant que ceux du temps antérieur déterminent pour eux une existence dans le temps, c'est-à-dire la fixent suivant une règle ». (56). C'est par là que l'ordre objectif de la succession des phénomènes est défini, puisqu'ainsi l'ordre du temps absolu, où l'instant qui précède détermine nécessairement celui qui suit, se trouve transporté aux phénomènes

(56) *Crit.*, Kehrb., p. 188 ; Trem., p. 218-219.

La preuve du principe de causalité a pour but de démontrer que le principe de raison suffisante est le fondement de l'expérience possible, c'est-à-dire, « de la connaissance objective des phénomènes au point de vue de leur rapport dans la succession du temps » (57). Autrement dit, elle tend à démontrer que la succession des phénomènes ne peut être représentée comme objective, que les places des phénomènes dans le temps absolu ne peuvent être déterminées, qu'autant que les phénomènes qui précèdent sont considérés comme déterminant aussi nécessairement ceux qui suivent qu'un principe détermine ses conséquences. Ainsi la nécessité logique conserve une signification objective, encore que la nécessité objective, la nécessité des rapports qui constituent l'objectivité des phénomènes qu'ils lient, ne puisse être analytique.

Pour M. de Biran, la causalité a trois termes, à savoir la cause, l'effet et « l'action par laquelle l'un produit l'autre ». (58) Il veut rétablir contre Hume, non pas une nécessité rationnelle, une nécessité qui, sans être analytique, satisfasse cependant l'entendement, mais une nécessité de fait, l'efficace ou l'action, conçue d'après le sentiment d'une liaison indissoluble entre l'effort et la résistance. Kant a eu en vue une nécessité convaincante ; M. de Biran, la nécessité contraignante.

Hume avait nié la nécessité rationnelle, connaissable *a priori*, de la causalité. C'est ce point que Kant conteste. Hume avait nié la réalité de l'efficace, l'efficacité de ce qu'on appelle cause, ou tout au moins la possibilité de la connaître *a posteriori*. C'est sur cet autre point que M. de Biran s'oppose à Hume.

S'il est vrai que l'efficace est cela même que Kant désigne par le nom vague de « dignité » du rapport causal, ce mot revient assez peu souvent dans la *Critique de la raison pure*, et son sens y reste assez indéfini, pour que nous puissions

(57) *Ibid.*, Kehrb., p. 189 ; Trem., p. 219.

(58) M. de Biran, *Note sur le mémoire de Selle*.

dire que la nature de l'efficace n'est pas pour Kant, comme pour M. de Biran, l'objet principal de ses recherches (59). Kant et M. de Biran se trouvent donc, dès le début, sur des voies différentes.

Quant à la spontanéité du sujet, M. de Biran n'ignorait pas, nous l'avons vu, que Kant la concevait autrement que lui. Il entendait la théorie kantienne des fonctions du sujet dans la connaissance, d'une manière qui la rend effectivement inadmissible pour quiconque croit, comme lui, que toute notre connaissance se fonde en réalité sur une action du sujet qui est elle-même un fait d'expérience. Selon son interprétation de ce point du kantisme, qu'il a reçue sans doute de Kinker, Kant a voulu fonder la connaissance sur des formes qui règlent l'expérience même et qui, en tant que telles, doivent résider ailleurs que dans l'expérience, qu'elles déterminent ; subsister sous les phénomènes, qui en dépendent ; être des noumènes (60). M. de Biran juge, en conséquence, que le paralogisme dénoncé par Kant, qui consiste à passer des concepts ou des phénomènes, aux êtres ou noumènes, est, en quelque sorte, commis de nouveau par Kant lui-même, lors-

(59) Renouvier a tenté de compléter sur ce point la théorie de Kant par une autre, qu'il attribue à Leibniz, et qui ressemble aussi à celle de M. de Biran. Il pensait que Kant avait résolu contre Hume le problème logique, et que, dans cette solution, le rapport causal était encore essentiellement un rapport de succession. En cela Kant serait demeuré dans l'esprit de Hume, laissant dans le mystère la *production*. « L'inconcevable, explique Renouvier, n'est ni le changement, qui est la loi même de la représentation dans le temps, fait primitif, ni la cause, origine de l'activité, fait également irréductible, pris à sa source dans le désir et dans la volonté, l'inconcevable, ce que l'on cherche toujours à comprendre, et à tort, parce que ce n'est rien d'existant, c'est un intermédiaire entre la cause supposée immédiate, et l'effet, c'est un moyen de communication, qui semblerait expliquer l'action, et qui n'expliquerait en réalité rien, parce qu'il ne ferait que reculer la question. On voudrait avoir de la loi une image qui montrerait comment, de ce qu'une chose change, une autre chose doit changer. Rien n'est plus facile et plus commun quand il y a des intermédiaires. Mais d'intermédiaires en intermédiaires demandés, on se perdrait dans le procès à l'infini, il faut s'arrêter à la reconnaissance de la loi fondamentale, dont l'action de la volonté, soit externe, soit interne, et, en ce cas, la plus radicale, est l'expression ultime. » Renouvier, *Critique de la doctrine de Kant*, p. 337-338.

(60) Edit. Cousin, T. II, p. 105.

qu'il place en nous l'activité régulatrice de l'expérience, lorsqu'il croit « résoudre le problème des existences à l'aide des catégories ou formes inhérentes à l'âme ou noumène pensant » (61), lorsqu'il fait des catégories et des formes « autant de propriétés permanentes du *noumène intérieur* » (62).

Toutes les parties de ses écrits que nous venons d'analyser, attestent que M. de Biran avait donné beaucoup d'attention à la plupart des travaux tendant à mettre le kantisme à la portée des Français ; mais que s'il en a retenu quelques termes ou quelques formules, ç'a moins été pour adopter les idées qu'y avaient attachées Kant ou ses disciples, que pour les faire servir à exprimer les siennes. Lorsque, comme nous l'avons vu, il entreprenait de faire le départ entre la *forme*, qui est « l'appanage naturel de l'esprit humain » (63), et la *matière*, qui est un élément contingent et adventice à l'esprit humain, ce n'est qu'en apparence qu'il se proposait la même tâche que Kant, et manifestement il l'accomplissait dans des vues et par une méthode différentes : il utilisait quelquefois la langue de Kant, mais il suivait peu sa pensée. Il n'y a donc pas de motif suffisant pour refuser de se ranger à l'opinion commune, selon laquelle la philosophie de M. de Biran, pour ce qui en fait le fond, ne devrait rien à celle de Kant ; seulement nous devons remarquer que M. de Biran et Ampère, qui par leurs propres théories étaient entrés en dissidence avec l'idéologie condillacienne, différaient encore des partisans de cette école par leur attitude envers le kantisme : alors que celle des idéologues était assez désinvolte et parfois même un peu cavalière, M. de Biran et Ampère paraissaient subir l'ascendant de cette doctrine qui avait encore pour eux bien des mystères.

Leurs opinions sur cette doctrine n'ont pu avoir qu'un faible retentissement, parce qu'elles sont disséminées dans

(61) *Ibid.*, T. IV, p. 368.

(62) *Ibid.*, T. II, p. 110.

(63) *Ibid.*, T. II, p. 343 ; voy. aussi édit. Naville, T. I, p. 21-22.

les parties de leurs œuvres qui n'ont été publiées qu'à une époque où l'on était plus qu'eux familiarisé avec elle. Mais on ne peut nier qu'elles aient un intérêt, de ce qu'elles sont uniquement un trait de leur pensée ; aussi avons-nous voulu simplement essayer de le retracer, en en reliant les points épars dans leurs divers écrits.

CHAPITRE VII

PORTALIS — MASSIAS — STAFFER — FRÉDÉRIC BÉRARD — SCHÖN

Nous avons examiné les interprétations françaises du kantisme antérieures à la naissance de l'éclectisme cousinien. Arrivons maintenant à celles qui apparurent en même temps que cette école, mais sans avoir été conçues sous son influence, ou, du moins, sans en avoir rien reçu qui soit notable. D'ailleurs, par Maine de Biran, nous sommes déjà entrés dans cette époque, et les écrits qui vont nous occuper, dont les auteurs furent pour la plupart en relation avec ce philosophe, nous ramèneront à la discussion de quelques idées que nous avons rencontrées chez lui.

En 1820 fut publiée une œuvre de Portalis qu'il avait laissée inédite : *De l'usage et de l'abus de l'esprit philosophique durant le dix-huitième siècle*. Il y avait exposé et critiqué, en plusieurs endroits et particulièrement dans les chapitres VII et VIII, plusieurs points de la philosophie de Kant, qu'il avait étudiée dans Born, dans Reinhold et surtout dans Schmidt-Phiseldeck, pendant son exil en Allemagne. Ces parties de son ouvrage ayant été composées vers 1797, nous devons voir en Portalis un des premiers Français qui aient entrepris d'écrire sur Kant (1) et ne pas nous étonner qu'il soit tombé dans des erreurs grossières qui n'auraient pas dû se reproduire en France après les explications de Villers, de Kinker et de M^{me}

(1) Frégier, *Portalis, philosophe chrétien*, p. 141,

de Staël. Quoique son interprétation soit des plus anciennes, elle se place, dans l'histoire du kantisme, auprès de Cousin; parce qu'elle a intéressé principalement les derniers représentants de l'idéologie, attaquée par Cousin, qui ont tourné contre celui-ci les objections de Portalis contre Kant (2).

La théorie kantienne de la connaissance *a priori* était pour Portalis l'ancienne théorie de l'innéité; il remarquait chez Kant les mêmes arguments qui avaient déjà été ceux de Fénelon. Pour donner la mesure de toute la différence qu'il faisait entre l'un et l'autre, il disait que Fénelon avait tenu la raison et ses idées innées pour des émanations de la divinité, au lieu que Kant a plutôt traité la divinité comme une émanation de la raison. Il entendait l'apriorisme, ainsi que l'innéisme auquel il l'assimilait, de telle manière qu'il les croyait réfutés par cette observation « que les idées ne s'acquièrent que successivement, que l'enfance est plus susceptible d'impressions que d'idées, que les raisonnements et les pensées de la jeunesse ne sont pas les pensées et les raisonnements de l'âge mûr » (3). Portalis prêtait donc à Kant une opinion qu'il avait en réalité repoussée. Mais ceux-là seuls qui ne connaissaient aucun des ouvrages français sur Kant publiés antérieurement, risquaient d'être trompés par l'erreur de Portalis. Les autres ne pouvaient ignorer que, pour Kant, toutes nos connaissances commencent *avec* l'expérience; que toutes sont acquises, et que celles qui ne dérivent pas de l'expérience le sont par acquisition originaire. Ils étaient fondés à se demander, il est vrai, si ce mode d'acquisition ne suppose pas une sorte d'innéité; mais cette question, qui était toujours résolue par l'affirmative, n'est pas précisément celle que Kant agite. La grande difficulté dont Kant a eu à s'occuper, c'est moins d'assigner l'origine de la connaissance indépendante de l'expérience, que d'assigner l'origine de la conformité de l'expérience à cette connais-

(2) Picavet, *Les idéologues*, p. 501 et 559. Voy. aussi les indications sur Valette que nous avons données à propos de Destutt de Tracy.

(3) *De l'usage...*, 3^e édit., 1834, T. I, p. 187.

sance; puisque, pour résoudre le problème : comment une science *a priori* de la nature est-elle possible ? il l'a transformé en celui-ci : comment une nature elle-même est-elle possible ? (4). La nouveauté de sa doctrine n'a pas été de dire que notre entendement ne tire pas ses lois de la nature, mais bien de dire qu'il les lui impose.

Portalis ne pouvait comprendre le problème que Kant s'était posé, parce qu'il ne savait pas exactement ce qu'il fallait entendre par jugements synthétiques. Il pensait que les jugements sont dits synthétiques quand ils sont généraux, quand ils embrassent un grand nombre de faits ou d'idées (5). Mais quand même il l'aurait compris, il l'aurait tenu pour insoluble plutôt que d'adopter la méthode par laquelle Kant prétendait le résoudre; car il estimait qu'une méthode *a priori* était toujours arbitraire, ne pouvait jamais conduire à rien; qu'on pouvait par elle démontrer tout ce qu'on veut. Ainsi, disait-il, « certains scolastiques prouvaient l'existence des anges et des archanges... par des arguments *a priori* sur la nécessité d'admettre une gradation d'êtres intelligents, telle qu'elle existe parmi les êtres matériels, et sur l'horreur du vide dans le monde intellectuel comme dans le monde physique » (6).

La méthode *a priori*, selon l'opinion de Portalis, convient aussi peu à la véritable philosophie pratique qu'à la philosophie spéculative : la raison seule ne peut fonder la morale; le fondement de la morale est dans le sentiment ou conscience immédiate du bien et du mal (7). Comme il reconnaissait que le sentiment peut donner lieu à des illusions et éveiller de faux enthousiasmes, il voulait que, dans les sciences morales, on alliât au sentiment la raison — de même que dans les sciences physiques la raison s'allie aux sens exté-

(4) *Prolegomènes*, § 36, numéroté 37 dans la trad. Tissot.

(5) *De l'usage...*, T. I, p. 208-211.

(6) *Ibid.*, T. I, p. 221.

(7) *Ibid.*, T. II, p. 52.

rieurs —, sans cependant qu'on oubliât que c'est sur le sentiment que reposent les principes des sciences morales, de même que c'est sur les faits donnés par les sens extérieurs que se fondent les sciences physiques (8). Pour avoir tenté de fonder la morale sur la raison pure, en faisant abstraction du sentiment et de toutes les affections du cœur, Kant, aux yeux de Portalis, s'est perdu dans de vaines généralités, qu'il a désignées par des termes tels que « fin en soi », « servir de simple moyen », lesquels n'ont aucun sens précis. Lorsque Kant dit que l'homme est une fin en soi et ne doit jamais être employé comme simple moyen, faut-il entendre que tous les hommes sont égaux entre eux et indépendants les uns des autres ? s'agit-il de cette égalité que contredit la nature et de cette indépendance absolue qui détruirait toute sociabilité ? « Une maxime n'est pas philosophique parce qu'elle est contentieuse et vague, mais parce qu'elle est lumineuse et féconde. Les propositions de Kant ne déterminent rien. Il est facile d'en abuser, et l'usage qu'on en peut faire est nul » (9). Elles ne commencent à prendre un sens que lorsque, descendant des régions purement intellectuelles où il s'était d'abord placé, Kant se résout à faire appel à la volonté et déclare que nos actions doivent être telles que *nous puissions vouloir* que la règle d'après laquelle nous les faisons devienne une loi universelle. « Quel est donc ce principe actif de la volonté, qui seul peut nous faire discerner une règle de conduite d'avec une autre, et nous faire préférer l'une à l'autre ? C'est ce principe nécessaire antérieur à toute combinaison, ou à toute spéculation sur les questions de choix ou de préférence, que j'appelle *instinct moral, sentiment, conscience* » (10).

La formule kantienne de la loi morale n'avait donc un sens, pour Portalis, que si, par la possibilité de considérer une maxime de notre volonté comme une loi universelle, on n'en-

(8) *Ibid.*, T. II, p. 52-53.

(9) *Ibid.*, T. II, p. 55.

(10) *Ibid.*, p. 55.

tendait ni la simple possibilité logique, l'accord avec le principe de non-contradiction; ni l'accord avec quelque autre principe abstrait; mais la possibilité de se la représenter comme universelle sans ressentir immédiatement pour elle cette aversion d'une nature propre, irréductible à rien d'autre, ce sentiment de désapprobation qui est un des aspects du sentiment moral.

Il y avait là l'ébauche d'une interprétation de la formule kantienne, qui pouvait se préciser à l'aide de ce que Stapfer avait dit dans sa notice sur Reinhard. Stapfer disait, en effet, que la *raison pratique* de Kant était ce que d'autres philosophes ont nommé « *sens moral, conscience* ou *raison* par excellence »; et il énonçait de la façon suivante, comme ayant ainsi toute la clarté qu'il pût lui donner, le principe kantien de la législation morale : « Lorsque tu agis, ou lorsque tu t'abstiens d'une action, n'agis ou ne te détermine à l'inaction, que d'après une maxime que tu oserais avouer à la face de l'univers, et qui pourrait être concurremment suivie par tous les êtres intelligents, sans porter préjudice à leurs vrais intérêts, ou à leurs justes droits, ou à la dignité de leur nature » (11). Cet énoncé n'est pas tout à fait aussi clair que Stapfer se le figurait. A qui reconnaitrons-nous qu'un droit est *juste*, qu'un intérêt est *véritable*, qu'un être possède quelque *dignité*? S'il faut déjà savoir le reconnaître, savoir quelle chose ou quelle action est morale, pour faire l'application du principe qu'on nous présente comme le moyen de le savoir, ne faut-il pas dire encore que ce prétendu principe ne détermine rien, n'est d'aucun usage? Evidemment Stapfer a admis que nous reconnaissons par le sentiment la valeur morale d'une action ou d'une maxime; car le fait que, d'après lui, la valeur morale d'une maxime se reconnaît à ce que nous osons avouer cette maxime, le fait qu'il identifie la raison pratique avec le sens moral, et même le ton pathétique qu'il a donné à son

(11) Notice raisonnée sur les écrits de Reinhard, par P.-A. Stapfer; dans les *Lettres de Reinhard*, traduites par J. Monod, Paris, 1816, et dans les *Mélanges* de Stapfer, T. I, p. 245.

énoncé du principe, indiquent assez qu'il prenait le sentiment pour juge de la valeur morale des maximes et des actions. Il eût aussi accordé à Portalis que le sentiment ne prononce pas toujours avec une égale sûreté; qu'avec le sentiment pour seul guide nous risquerions tantôt de demeurer indécis, tantôt de nous égarer; qu'il nous faut une règle, et que le sentiment ne peut nous la fournir sans le concours de la raison. Mais de la part que prend la raison dans la détermination des devoirs Portalis ne donnait qu'une idée vague; la règle qu'il avait choisie, sans dire ce qu'il y trouvait de rationnel, était l'ancienne maxime : « Ne faites point aux autres ce que vous ne voudriez pas qui vous fût fait, et faites pour eux ce que vous voudriez qui vous fût fait. » Stapfer, au contraire, paraissait trouver dans la formule kantienne la règle où se révèle l'accord de la raison et du sentiment ou conscience morale. Il semble bien qu'elle signifiait pour lui que si le sentiment peut hésiter et se tromper sur certains cas, il décide toujours, avec la certitude la plus ferme que nous puissions désirer, sur la valeur des maximes, lorsque celles-ci se présentent à notre conscience sous la forme universelle. Une action qui, considérée seule, paraîtrait au sentiment moralement indifférente, cessera de le paraître, si vraiment elle ne l'est pas, dès que sa maxime sera considérée comme une loi universelle. Or, le criticisme a rappelé que seule la raison a le pouvoir de décider sur la vérité ou la fausseté d'une proposition universelle. Il s'ensuit que ce sentiment, la conscience morale, ne peut être qu'une manifestation de la raison même; c'est la raison dans son usage pratique. — Cette interprétation tendant à montrer que les exigences de la conscience morale sont les exigences mêmes de la raison, est aussi au fond de celle que nous rencontrerons chez Cousin.

Relativement à la théorie de la raison spéculative, la différence que Portalis faisait entre cette partie de la philosophie kantienne et les théories cartésiennes est assez comparable à

celle que nous trouvons décrite plus amplement chez un des représentants du néo-criticisme français.

Pour le dogmatisme cartésien, disait Portalis, la raison est la lumière *qui illumine tout homme venant au monde*; la raison humaine, la raison en nous et ses idées qui avec elle sont innées en nous, valent absolument, universellement; parce qu'elles nous sont infuses de Dieu. Il pensait que Kant s'est opposé à cette doctrine en ce qu'il a soutenu que les concepts de l'entendement, les idées de la raison, y compris l'idée de Dieu, ainsi que la réalité de ce que ces concepts et ces idées représentent, sont des productions de notre esprit.

Dans le néo-criticisme français, on a distingué pareillement la doctrine de l'innéité et la doctrine kantienne de l'apriorité. Selon la première, a-t-on dit, les idées innées étaient « des notions distinctes et convergentes, ayant Dieu pour foyer »; prendre conscience d'elles, c'était « avoir vue sur le divin »; nous les devons « à une sorte d'inspiration surnaturelle » (12). Cette doctrine différerait donc de l'empirisme, puisqu'elle affirmait que l'esprit reçoit certaines idées d'ailleurs que de l'expérience. Mais parce que, même chez Leibniz (pour qui notre esprit, monade créée, tient de Dieu son existence), l'esprit; d'après ce dogmatisme, *reçoit* encore ses idées sans les produire, le criticisme s'y oppose comme à l'empirisme. Le criticisme en diffère surtout en soutenant que l'esprit produit en outre la conformité des choses (qui doivent alors n'être que des phénomènes) à ces idées, réfractant ce qu'il reçoit, au lieu de le refléter passivement (13).

Nous avons vu que M. de Biran estimait, au contraire, que Kant avait été plus que Leibniz éloigné d'avoir su faire

(12) L. Dauriac, article *Criticisme*, dans la *Grande encyclopédie*.

(13) Il va sans dire que, selon l'interprétation néo-criticiste que nous citons, ces idées auxquelles l'esprit conforme les choses ne sont que ce que Kant appelle les intuitions pures de la sensibilité et les catégories de l'entendement, qui seules sont constitutives, mais non pas, comme dans l'interprétation de Portalis, les idées de la raison, telles que l'idée de Dieu.

à l'activité de l'esprit sa juste part. D'après le kantisme, observait-il, l'esprit se comporte passivement par rapport à lui-même, à sa propre nature, et, par conséquent, à ses propres productions; puisqu'il est contraint de produire selon sa propre nature; puisqu'il agit selon des lois qui n'ont pas dans son activité même toute leur raison, selon des lois dont on ne peut rendre compte par cela seul qu'il est actif (14). La nature de l'esprit, telle que M. de Biran l'a conçue, n'est pas autre chose que l'activité qui, dans la volition, a conscience d'elle-même; et il pensait que tout ce qui est propre à l'esprit (les notions réflexives) est cette activité même ou en dérive si entièrement qu'on peut l'expliquer intégralement par elle, le déduire du seul fait que l'esprit est actif. Nous avons déjà signalé que Stapfer lui avait objecté que si l'on conçoit l'activité de l'esprit sur le type de l'activité volontaire, on ne peut rendre compte d'un caractère essentiel des notions qu'on prétend en faire dériver, à savoir de leur universalité; tandis que cette universalité s'explique aisément quand on conçoit la spontanéité de la pensée comme l'a fait Kant. Stapfer développa cette objection dans la critique qu'il fit, pour la *Revue encyclopédique*, d'un livre de Massias, *Le problème de l'esprit humain*; Massias ayant adopté sur la causalité une théorie voisine de celle de M. de Biran (15). Voici en abrégé comment il

(14) Rappelons la phrase de la *Critique* dont pourrait s'autoriser cette interprétation. « De cette propriété qu'a notre entendement de n'arriver à l'unité de l'aperception, *a priori*, qu'au moyen des catégories et seulement par des catégories exactement de cette espèce et de ce nombre, nous pouvons aussi peu donner une raison que nous ne pouvons dire pourquoi nous avons précisément ces fonctions du jugement et non pas d'autres, ou pourquoi le temps et l'espace sont les seules formes de notre intuition possible. » *Crit.*, Kehr., p. 668; Trem., p. 144, 2^e édit.

(15) Nicolas Massias, après avoir été professeur de rhétorique, puis soldat pendant les guerres de la Révolution, devint, en 1800, consul de France à Dantzig. Comme Stapfer, il consacrait à la philosophie les loisirs que lui laissaient les affaires diplomatiques. Il publia un certain nombre d'ouvrages, dont les principaux sont : *Du rapport de la nature à l'homme et de l'homme à la nature* (4 vol., Paris, 1821-25), et *Le problème de l'esprit humain* (Paris, 1825), où il exposait un spiritualisme dualiste, mêlé d'idées disparates qui ne purent sauver son nom de l'oubli. Ses contemporains accordaient toutefois quelque importance à ses écrits; il entra dans

rappelait les avantages de la théorie criticiste, que les philosophes français lui paraissaient méconnaître.

Personne avant Kant n'avait réussi à établir la valeur universelle du concept de cause; personne après Kant n'a rien découvert qui permît de faire de ce concept une application aussi étendue que celle qu'il a justifiée. Kant a d'abord montré pourquoi nous pouvons être certains qu'il ne s'est jamais rencontré et ne se rencontrera jamais parmi les phénomènes aucune exception au principe de causalité. Par une théorie qui limite ainsi aux phénomènes l'extension de ce principe, il en a rendu la certitude inébranlable même aux attaques de Hume, et cela seul suffirait à l'élever au-dessus de tous les autres philosophes.

Reid avait justement observé que la croyance au principe de causalité est un besoin impérieux de l'esprit; Maine de Biran, cherchant dans l'effort volontaire l'origine de la notion de cause, a bien senti que, par quelque liaison profonde, notre notion de cause et la conscience que nous avons de nous-mêmes, sont étroitement unies; mais, ni Reid ni Maine de Biran n'ont montré de quel droit nous faisons d'une idée dont notre esprit ne peut se séparer, ou dont le type est un fait de notre conscience, un principe législateur de toutes choses. Ils n'ont pu que dissimuler la disproportion qu'il y a entre la

diverses polémiques avec Broussais, Damiron, Stapfer et quelques autres. Sur la philosophie spéculative de Kant, on ne rencontre chez lui que des objections de ce genre : Si la nature n'était qu'un ensemble de phénomènes, son existence cesserait avec la nôtre. (*Rapport...*, T. IV, p. 144 et suiv.). C'est à peu près ce que disait Azaïs dans le même temps. (Azaïs, *Cours de philosophie générale*, 1824, T. VI, p. 31-39). Ils oubliaient trop ou ignoraient que Kant avait fait reposer la persistance de la nature, quant à l'existence de celle-ci, sur la chose en soi, qui a toute la réalité que le réalisme réclame pour la nature même, et, quant à la fixité de ses lois, sur la conscience en général, qui participe à l'immutabilité de la raison et des vérités rationnelles. — Massias rejetait ce que Kant lui paraissait avoir pensé sur la connaissance ; en revanche, il trouvait sa morale « belle et vraie ». Il la résuma d'après Villers et n'y fit que de légères réserves concernant quelques détails ; mais il n'en disait rien qui ne fût déjà connu en France. — Sur Massias, on peut consulter un article de M. Ruysen, dans la *Grande encyclopédie*, et l'article de la *Biographie universelle*.

nécessité subjective d'une idée et la valeur objective universelle qu'ils lui attribuaient. La théorie par laquelle Maine de Biran a tenté d'expliquer l'extension des concepts originaires de notre esprit, se réduisant en définitive à une sorte d'anthropomorphisme, ne fait, tout au plus, que confirmer la théorie kantienne, qui justifie l'application de ces concepts à toutes les choses assujetties à l'esprit humain, à tout le domaine des perceptions et des actions humaines.

Mais tandis que l'anthropomorphisme de M. de Biran est une erreur, en tant qu'il attribue une portée illimitée au concept de cause, alors qu'il ne peut même pas en justifier l'application limitée au monde des phénomènes; l'anthropomorphisme de Kant, si l'on peut nommer ainsi sa doctrine, est certainement plus proche de la vérité, puisqu'il établit cette portée limitée, sans cependant, au contraire de ce qu'on lui a reproché, amoindrir la souveraineté de la raison.

Dans un passage trop succinct pour qu'on le résume, qu'il nous faut reproduire en entier, Stapfer indique, par ses traits d'ensemble, comment est construit le rationalisme kantien, et il essaye de faire voir son unité réelle que cache la rupture apparente entre la raison spéculative et la raison pratique. « La raison de Kant, dit-il, est une et souveraine dans les deux terrains de l'action et de la connaissance. Comme source de toute vérité d'expérience, elle s'appuie sur l'intuition *a priori* du temps pour former l'ensemble de notre savoir; comme législatrice morale, elle s'appuie sur le fait de la liberté, pour régir cet autre empire. Sans l'intuition pure ou la notion du temps, les lois de la raison ne pourraient s'étendre sur les objets de nos perceptions; sans la notion de liberté, la raison verrait se paralyser son autorité morale. La réalité objective de l'un et de l'autre de ces deux mondes repose donc, à la vérité, sur une double synthèse *a priori*, ici de la raison et des formes de la sensibilité, là de la raison et de la liberté; mais il en résulte pour les lois de la raison une autorité non moins réelle qu'absolue dans les deux ordres de choses, dans

la nature et dans le monde moral. La loi du devoir obtenant ainsi une suzeraineté qui domine les deux mondes, subordonnés l'un à l'autre comme but et moyen, rend aux principes universels et nécessaires qui paraissaient restreints à ne valoir que pour les objets soumis aux conditions de l'espace et du temps, et que nous n'avions pour ainsi dire acceptés que sous bénéfice d'inventaire, une portée sans limite et le droit d'exercer leur juridiction sur l'universalité des êtres et sur leurs rapports de causalité tant efficiente que finale » (16).

Ces explications ne changèrent rien à l'opinion de Massias. Il le déclara publiquement dans sa *Lettre* (17), où l'on voit seulement qu'il ne les avait guère comprises. Et Stapfer se demanda une fois de plus pourquoi il est si difficile de communiquer les idées principales du criticisme à certains esprits qui semblent pourtant aptes à les recevoir, « comment il se fait que des hommes doués de sagacité et exercés à la considération de questions abstruses, ont tant de peine à saisir ce qu'il y a de caractéristique dans la doctrine de Kant ». Il en arriva à croire que « c'est parce qu'ils y cherchent des idées et des combinaisons plus profondes que celles que cette philosophie contient réellement », et que, « en se plaçant dans le bon point de vue, ils pourraient bien dire : n'est-ce que cela ? » (18). Il s'appliqua donc de nouveau à chercher de quelle façon pouvait s'exprimer dans toute sa simplicité ce qu'il croyait être l'idée principale du criticisme, et il trouva que, en définitive, pour entrer dans la philosophie de Kant, il n'y a pas de meilleur moyen que de bien se représenter la comparaison de la chambre obscure, proposée par Villers. Mais la signification qu'il lui donnait est une idée si faible, ainsi qu'on va le voir, qu'il n'y a vraiment pas lieu de s'étonner si des esprits

(16) P.-A. Stapfer, *Revue encyclopédique*, T. XXXIII, 1827, p. 423-424.

(17) *Lettre à M. Stapfer sur le système de Kant et sur le problème de l'esprit humain*, par le baron Massias, 1827.

(18) *Mélanges*, T. I, p. 186.

réfléchis se sont refusés à admettre que le criticisme « n'est que cela ».

Comme Stapfer le demande, imaginons une chambre obscure munie d'un verre rouge à son ouverture, et qui soit un être doué d'intelligence. Supposons qu'il y ait, pour cette chambre obscure, une science de la couleur rouge, qui se fonde sur la perception seule du rouge, comme nous avons dans la géométrie une science de l'espace fondée sur l'intuition pure de l'espace, et supposons, en outre, que la chambre obscure soit parvenue à découvrir qu'elle est elle-même l'origine de la couleur rouge qu'elle voit partout; alors il est évident, du moins dans l'opinion de Stapfer, que, pour la chambre obscure, la science de la couleur rouge « sera une science *a priori*, c'est-à-dire puisée à une autre source que celle de l'expérience, et immuable, nécessaire, d'application rigoureusement universelle, comme le sont les mathématiques pures, par la raison qu'elles sont, d'après les principes de Kant, filles de deux intuitions *a priori*, ou de deux formes de notre sensibilité, c'est-à-dire de l'espace et du temps, et par là même législatrices sur le domaine de la nature » (19).

Il s'en faut que l'explication de Stapfer soit satisfaisante. Si la chambre obscure avait une connaissance nécessaire des rapports des éléments du rouge, de même que nous avons une connaissance nécessaire des déterminations de l'espace, ce serait que la connaissance du rouge et de ces rapports serait pareillement, chez elle, la vision d'une nécessité. Mais cette vision d'une nécessité, cette connaissance nécessaire intuitive, ne s'expliquerait nullement par la supposition que la chose vue, la couleur rouge, a son origine dans le sujet même qui la voit, dans la chambre obscure, ni par la supposition que le sujet *sait* que cette origine est en lui. En effet, s'il ne le savait pas, la couleur rouge, bien que venant de lui-même, conformément à la première supposition, pourrait se présenter à lui comme les autres qualités des corps, et, dans ce cas, il

(19) *Ibid.*, T. I, p. 187.

en prendrait une connaissance du même genre que celle de ces autres qualités, une connaissance empirique, contingente. Si, initié à la philosophie transcendente telle que la comprend Stapfer, il savait qu'il doit nécessairement, en vertu de la nature de sa propre faculté de percevoir, voir rouges tous les objets, il *saurait* que nécessairement il les voit tous rouges; mais il ne les *verrait* pas pour cela comme nécessairement rouges, il ne verrait pas qu'ils sont nécessairement rouges; donc il aurait bien une connaissance nécessaire, mais discursive, philosophique, conclue d'une certaine conception ou théorie de ses facultés, et non pas une connaissance intuitive, mathématique.

Stapfer ajoutait que cette même comparaison de la chambre obscure sert aussi à expliquer l'universalité et la nécessité du principe de causalité. Il avait clairement montré l'insuffisance des théories de Reid, de Maine de Biran, de Massias et des empiristes. S'est-il aperçu, finalement, que la théorie qu'il prêtait à Kant ne valait pas beaucoup mieux ? C'est bien ce qu'il laisse croire, en disant : « Il n'est pas besoin de répéter ici que j'explique, que je ne défends point la doctrine que M. le baron Massias ne me semble pas avoir présentée sous son véritable aspect » (20). Vraisemblablement, Stapfer tenait moins à la théorie de la causalité naturelle, exposée dans l'*Analytique*, qui assure au concept de cause une valeur objective au prix d'une limitation de sa portée, qu'à la théorie de la causalité libre, qui appartient surtout à la philosophie pratique, par laquelle ce concept et la raison elle-même reprennent en quelque sorte leur valeur absolue. C'est peut-être pourquoi il ne se trouve en aucun de ses écrits sur le criticisme la rigueur qu'on a droit d'attendre d'une théorie spéculative qui se présente comme rendant seule compte de la certitude apodictique de nos connaissances (21).

(20) *Ibid.*, T. I, p. 190.

(21) Il est à remarquer que le kantisme de Stapfer ne fut pas sans influencer sur la formation de l'esprit de Guizot. Accueilli chez Stapfer comme

Au nombre des écrivains qui eurent quelques rapports avec M. de Biran et qui ont donné dans leurs ouvrages une

précepteur de ses enfants, dans les moments les plus difficiles de sa jeunesse, Guizot apprit de son protecteur à connaître les œuvres des écrivains allemands. C'est probablement par lui qu'il entra en relation avec Villers, à qui il demanda, le 26 mars 1811, de l'aider à répandre en Allemagne les *Annales de l'éducation*, qu'il venait de fonder, et de l'informer de ce qui se faisait dans ce pays sur la matière qui était l'objet de cette revue. (Isler, *Briefe an Villers*, p. 122). Guizot résuma dans ces *Annales*, en 1812 (T. IV, p. 65-79), la *Pédagogie* de Kant. Les idées de Kant sur l'éducation lui paraissaient, disait-il, « moins neuves aujourd'hui qu'elles ne l'étaient à l'époque où les annonça l'auteur », mais il en notait le « caractère de sagesse, de justesse, de fermeté et d'ensemble qui les rend encore fort remarquables ».

De la doctrine de Kant, en ce qu'elle traite de l'origine des idées, de la nature de nos facultés, des limites de la connaissance humaine, des bases de la morale et de la religion, Guizot disait qu'il ne la croyait pas à l'abri de toute objection, mais qu'elle lui semblait « plus logique et plus satisfaisante que toutes les solutions qu'en avaient données Platon, Aristote, Descartes, Leibniz, Locke et tant d'autres » (p. 68). Il exprima son opinion sur ces problèmes, dans un « tableau de l'état actuel de la philosophie » qu'il traça à propos d'un manuel de philosophie nouvellement publié. (*Annales de l'éduc.*, 1813, T. VI). La voici en quelques mots. On peut bien accorder aux condillaciens qu'ils réussissent à montrer comment les sensations font naître graduellement en nous les idées, comment, par l'exercice de nos facultés mises en jeu par la sensation, nous sommes arrivés à la connaissance de certains principes ; on ne devra pas pour cela leur accorder aussi que nos idées et nos connaissances ont été toutes produites par la sensation. Assurément, il n'y a pas de connaissances innées ; seules sont innées les facultés et les lois selon lesquelles elles s'exercent, leurs manières d'agir. Il serait aussi absurde de soutenir que la sensation nous donne nos facultés, que de dire qu'elle nous donne la faculté de sentir. Ces facultés existant en nous, ne peuvent agir, comme tout ce qui existe, que selon certaines lois. C'est ainsi que, bien avant qu'il ait acquis la notion de cause, l'homme n'éprouve aucune modification de son moi sans la rapporter à quelque chose d'autre que lui-même. La connaissance d'un principe est souvent postérieure à des opérations de l'esprit conformes à ce principe. C'est par là que s'explique que certaines notions qui, comme Hume l'a démontré pour la notion de cause, ne peuvent dériver de l'expérience, sont tirées de nous-mêmes sans cependant avoir été des notions innées. « Au lieu donc de dire que toutes les idées viennent des sens, et que la sensation produit tout ce qui est dans l'esprit de l'homme, il faut dire, ce me semble, qu'il existe dans l'homme certaines facultés actives, soumises à certaines lois ; facultés qui demeureraient plongées dans le sommeil si les objets extérieurs ne leur fournissaient, par l'intermédiaire de la sensibilité, des matériaux sur lesquels elles s'exercent, et qu'elles assujettissent, dans la connaissance qu'elles en acquièrent et dans les combinaisons qu'elles en forment, à ces lois qui les régissent elles-mêmes. » (p. 13-14). Pour établir une théorie de la connaissance, c'est une tâche des plus importantes que d'étudier et de bien distinguer ce

appréciation de la philosophie kantienne, outre Ampère, Stapfer, Massias, il faut encore compter Frédéric Bérard, professeur de médecine à Montpellier et l'un des principaux représentants du vitalisme qu'on y enseignait. Il donna son opinion sur Kant dans les *Doctrines médicales de Montpellier* (Montpellier 1819), et dans la *Doctrine des rapports du physique et du moral, pour servir de fondement à la physiologie dite intellectuelle et à la métaphysique* (Paris, 1823). C'est contre cet ouvrage-ci que M. de Biran écrivit ses *Considérations sur les principes d'une division des faits psychologiques et physiologiques* (éd. Cousin, T. II).

F. Bérard plaçait le système de Kant « bien au-dessus des doctrines empiriques du sensualisme, si minces, si incomplètes, qui annoncent si peu de force logique, et qui sont à la vraie métaphysique, et même à la métaphysique spéculative, ce que sont les doctrines mécaniques et organiques à la vraie physiologie, ou même à la physiologie spéculative de Van Helmont, Stahl, Bordeu, Barthez, etc. » (22). Il est regrettable qu'il n'ait que très rapidement signalé l'affinité qu'il avait

qu'apportent à l'esprit ses objets et ce qu'il y met du sien. Les philosophes qui s'y sont appliqués, n'ont pas rempli cette tâche d'une façon tout à fait satisfaisante : ils n'ont pas encore assez bien déterminé à quels caractères peuvent se reconnaître les propres lois de nos facultés. — Il semble que ce discernement de ce qui vient de nous-mêmes et de ce qui nous est imposé dans nos sensations, soit entendu par Guizot plutôt à la manière de M. de Biran que dans le sens de Kant, lorsqu'il dit : « Une analyse approfondie montrera que cette notion de cause, et la loi qui la produit, se rattachent immédiatement au sentiment de l'existence et à la faculté dont l'homme est doué d'agir lui-même comme cause » (p. 11).

Enfin, pour Guizot, les philosophes devront encore distinguer, avec plus d'exactitude et de solidité qu'ils ne l'ont fait, « le point jusqu'où peut s'étendre la connaissance de l'homme, du point où peut aller sa croyance ». Ils devront tout d'abord « traiter l'importante question de savoir si l'homme doit croire quelque chose au delà de ce qu'il peut connaître ». La croyance, selon Guizot, procède chez l'homme de son désir de la perfection, de ce que seuls la science, la vertu, le bonheur infinis pourraient suffire à contenter son âme, et de ce que seule l'idée de Dieu et de l'immortalité lui donne l'espérance d'y atteindre.

Bien que les noms de Villers et de Stapfer, ni celui de Kant, ne figurent dans ce « tableau », nous pensons que le souvenir de ce que Guizot avait appris par eux de la philosophie kantienne y perçe constamment.

(22) *Doctrine des rapports...*, p. 265.

devinée entre le rationalisme kantien et les théories animistes et vitalistes. Mais cet aperçu peut se compléter au moyen d'un rapprochement analogue qui a été fait de nos jours, d'une manière plus précise, par M. Radulescu-Motru (23), montrant que l'influence de Stahl sur Kant, bien apparente dans les *Rêves d'un visionnaire*, a dû contribuer beaucoup à la formation de la théorie criticiste de l'unité de la pensée. Selon Stahl, les théories organicistes ou mécanistes échouent en présence de l'unité de l'être vivant. Celle-ci exige une âme qui façonne le corps de cet être, en dispose harmoniquement les organes, lesquels, loin de constituer tout l'être vivant, ne sont pas vivants par eux-mêmes, mais sont vivifiés par l'âme et ne sont que les résultats et les moyens de l'action organisante de l'âme. Considérant cette théorie de Stahl, qui déclare la théorie mécanique impuissante à rendre compte de l'unité nécessaire aux êtres vivants, Kant aurait été conduit à penser que la théorie atomistique de la conscience ne s'accorde pas mieux avec l'unité de la conscience. Ainsi l'animisme aurait aidé Kant à dépasser l'empirisme de Hume (24).

F. Bérard rappelait que les condillacistes, d'accord avec les organicistes, n'admettent que les *phénomènes* et les *actes*; et que pour eux, les notions de propriétés, de puissance ou de force vitales, ne sont que des vues de notre esprit. Il en concluait que les doctrines de Pinel, de Broussais et d'autres, ne sont que de l'idéalisme et du phénoménisme appliqués à la médecine. En même temps il attirait l'attention de ses lecteurs sur les débats entre réalistes et idéalistes, auxquels les physiologistes, à son avis, ne devaient pas demeurer indifférents, et particulièrement sur la philosophie de Kant. Il pensait que si Kant n'a pu surmonter toutes les difficultés soulevées par le phénoménisme de Hume, c'est précisément parce qu'il était idéaliste. Kant, remarquait-il, admet bien que des matériaux

(23) *Zur Entwicklung von Kant's Theorie der Naturcausalität*, Philosophische Studien, 1894.

(24) *Ibid.*, p. 538-541.

sont donnés du dehors à la sensibilité, mais il s'est mis dans l'impossibilité de le prouver, dès qu'il a affirmé l'idéalité de l'espace.

L'erreur principale de Kant a été, selon lui, de réaliser les opérations logiques de l'entendement, de leur donner la fixité propre aux choses matérielles, en les figeant en des formes immuables, éternelles, qu'il a prises pour les choses mêmes; de traiter ces formes comme des agents, alors qu'elles ne sont que des résultats de l'action de l'esprit. Au lieu de montrer comment nous acquérons les notions, de nous en faire suivre le développement, il s'est borné à les constater. Tout ce qu'il enseigne, par exemple, sur l'origine du concept de cause « se réduit à dire que nous avons l'idée de cause, parce que nous l'avons » (25). Les dogmatistes affirmaient que les notions fondamentales de notre savoir nous étaient venues par nos relations avec Dieu; les kantistes en font des formes de notre esprit, sans en rechercher davantage l'origine. « Les premiers auraient dû au moins attendre une révélation qui leur manifestât ce que Dieu a réellement fait; et les seconds, en admettant ces idées par le seul besoin qu'ils en ont pour expliquer les choses à leur manière, ne leur donnent au fond d'autre garantie que leur *bon plaisir* » (26). Néanmoins Bérard accorde à ce qu'il y a d'arbitraire, d'étrange, de paradoxal dans les hypothèses kantienues, le très grand mérite de nous apprendre à mesurer les difficultés et la profondeur des problèmes qu'elles prétendent résoudre.

La pensée que l'organicisme est une conception idéaliste de la vie et que l'on ne peut, si l'on n'est pas réaliste, adhérer aux doctrines, telles que le vitalisme et l'animisme, qui admettent l'existence d'un principe agissant conformément à la finalité distinctive des êtres organisés, est une pensée qui a sans doute été suggérée à Bérard par le fait que Kant appelle « *idéa-*

(25) *Doctrine des rapports...*, p. 315. Ancillon avait adressé à Kant le même reproche, dans son *Mémoire sur les fondements de la métaphysique*, Académie de Berlin, 1799, p. 110.

(26) *Doctrine des rapports*, p. 267.

lisme de la finalité » tout système tel que ceux d'Épicure, de Démocrite ou de Spinoza, et « réalisme de la finalité » tout système qui fonde la finalité qui se trouve dans la nature sur « une puissance naturelle analogue à une faculté agissant d'après un but », ou qui dérive cette finalité « de la cause première, comme d'un être intelligent (originellement vivant) agissant avec intention » (27). F. Bérard avait lu, avec la plupart des écrits français sur Kant, la traduction de l'*Histoire* de Buhle, par laquelle il a pu connaître ce passage de la *Critique de jugement* (28).

La *Critique du jugement* et les *Principes métaphysiques de la science de la nature*, se trouvaient exposés aux Français, pour la première fois avec assez de détails, dans cette *Histoire*. Mais cet ouvrage, dont nous avons analysé quelques pages relatives à la théorie kantienne du souverain bien, ne donnait pas, à vrai dire, une explication de la philosophie critique; l'auteur s'était contenté de résumer les œuvres de Kant, ou plutôt d'en assembler les fragments qui lui paraissaient les plus caractéristiques. Le livre de L. F. Schön, *Philosophie transcendente ou système d'Emmanuel Kant* (Paris, 1831), était fait par le même procédé, sauf dans la partie sur la *Critique de la raison pure*, où cette *Critique* semble prendre un aspect qui n'était pas encore apparu dans les précédents écrits français. Schön, dans l'annonce qu'il fit paraître pour son livre dans *L'Avenir* (26 avril, 1831), jugeait en ces termes les auteurs de ces écrits sur la philosophie de Kant : « Ils en ont seulement détaché quelques lambeaux, qui, loin de jeter le jour sur l'ensemble de cette doctrine, les découvertes lumineuses et les applications usuelles dont elle est remplie, en ont donné une idée entièrement fautive, en lui prêtant les cou-

(27) *Critique du jugement*, trad. Barni, T. II, p. 61, 62.

(28) *Histoire de la philosophie moderne*, par J.-G. Buhle, professeur de philosophie à Göttingue, traduite de l'allemand par A. J. L. Jourdan, T. VI, Paris, mars 1816, p. 564-565. Victor Cousin a donné de cette traduction un long compte rendu dans les *Archives philosophiques*, 1817. Jourdan avait aussi traduit plusieurs traités allemands de médecine.

leurs du paradoxe, toutes les fois qu'ils ne l'ont pas voilée d'une rebutante obscurité. En un mot la doctrine de Kant n'est ni connue ni appréciée. Les uns en ont exposé avec assez d'impartialité quelques idées, faciles à saisir, il est vrai, mais tout à fait secondaires, et n'ont pas touché aux propositions fondamentales. D'autres, plus hardis, ont entrepris d'attaquer diverses parties du système, et ils n'ont pas eu de peine à renverser des erreurs qui n'étaient que leur propre ouvrage; car, après avoir passé par leurs interprétations, les plus belles découvertes de Kant étaient devenues méconnaissables, incompréhensibles. Telles sont les catégories, les connaissances *a priori* et *a posteriori*, nécessaires et contingentes, objectives et subjectives, les jugements synthétiques et analytiques, toutes choses qui ont été mal comprises et étrangement défigurées, comme nous espérons bien le montrer... » (29). — Le livre était en réalité un peu trop dépourvu de ce que l'annonce promettait; la clarté y manquait plus que dans les ouvrages qu'il devait remplacer, et au point que, à cette époque, les lecteurs français qui les avaient étudiés pouvaient seuls, croyons-nous, suivre Schön sans trop de peine. Ils retrouvaient chez lui beaucoup de ce qu'ils connaissaient déjà; par exemple, le problème de la connaissance *a priori*, ainsi que la théorie transcendente de l'espace, que nous devons rappeler pour bien rendre ce qui leur était expliqué ensuite.

(29) Nous ne saurions dire qui était ce L.-F. Schön. Cette annonce et quelques mots de Barchou de Penhoën permettent de conjecturer que c'était un Allemand qui séjourna assez longtemps à Paris. On trouve dans l'*Encyclopédie moderne* un article *kantisme* signé F.-L. Schön; et, en 1845, parut un ouvrage intitulé *L'homme et son perfectionnement*, portant le même nom, mais rien n'indique qu'ils soient du même auteur que la *Philosophie transcendente*. Henri Heine écrivait, en décembre 1854, dans la *Revue des Deux-Mondes*: « J'ai entendu dire que M. le docteur Schön, savant allemand établi à Paris, s'occupe d'une édition française de Kant. J'ai une opinion trop favorable de la perspicacité philosophique du docteur Schön, pour juger nécessaire de lui adresser le même avertissement [de retrancher ce qui n'est destiné qu'à réfuter Wolff], et j'attends au contraire de lui un livre aussi utile qu'important. » (p. 639). Ce Schön est peut-être celui qui collabora à l'*Encyclopédie moderne*; s'il avait été aussi l'auteur de la *Philosophie transcendente*, il semble que Heine en aurait parlé.

Il y a, dit Schön en substance, des connaissances qui s'acquièrent au cours de l'expérience, qui se développent par elle, comme les connaissances dites empiriques, mais qui, à la différence de celles-ci, ne sont pas engendrées par elle. Ce sont les connaissances universelles et nécessaires, que, en tant que telles, l'expérience ne peut fonder; Kant les appelle connaissances rationnelles ou connaissances *a priori*. Les jugements analytiques, fondés sur le principe d'identité, sont des jugements *a priori* dont la possibilité, évidente d'elle-même, ne présente aucun problème. Certains autres jugements, qui ne se fondent pas sur ce principe, qui sont des jugements synthétiques, sont néanmoins universels et nécessaires, et, par conséquent, non fondés sur l'expérience, rationnels. Comment donc peut-on fonder leur vérité, la conformité des choses et de ces jugements ? C'est le problème que résout l'idéalisme transcendantal, en établissant que cette conformité est imposée aux choses par nous-mêmes. Les jugements de la géométrie, entre autres, sont des jugements synthétiques; ils reposent sur une intuition, et comme ils sont aussi des jugements *a priori*, cette intuition, l'intuition de l'espace, est une intuition *a priori*. C'est de là que Kant conclut, dit Schön, « que nous avons une aptitude intuitive, condition subjective quant à sa forme, générale et *a priori*, qui seule rend possible l'intuition de l'objet extérieur » (30). Ne pouvant avoir d'intuitions des objets que selon notre aptitude intuitive, à laquelle elles sont toutes nécessairement soumises, toutes les propriétés de l'espace conviennent à ces objets, et les jugements portés sur l'espace « doivent être nécessairement applicables aux objets eux-mêmes. C'est par cette seule théorie que l'on peut expliquer l'évidence, l'universalité, la nécessité des propositions mathématiques, ainsi que leur application aux objets » (31).

Cette théorie, nous l'avons vu, n'était pas inconnue aux philosophes français; c'est seulement dans les passages que nous

(30) Schön, *Philos. transc.*, p. 80.

(31) *Ibid.*, p. 78.

allons maintenant résumer que, chez Schön, quelque nouveauté apparaissait.

Le moi est un sujet pensant actif par lui-même. La conscience du moi est inséparable de son activité primitive, spontanée, indépendante de toute donnée extérieure. La conscience de nous-mêmes et notre activité spontanée sont à la base non seulement de notre raison, mais encore de notre volonté. La spontanéité, ou faculté d'agir d'une manière que ne déterminent pas les sollicitations extérieures, est une causalité libre (32).

La conscience du moi exige quelque chose qui diffère du moi, elle pose le non-moi; sans son action de poser le non-moi, la conscience du moi ne serait pas possible. Le non-moi n'est par cet acte qu'un objet *x*, indéterminé. — En tant qu'il

(32) P. 43. Rattachant ainsi la spontanéité à la liberté, Schön favorisait une confusion que Stapfer avait relevée chez Massias. « Le terme *spontanéité*, dit Stapfer, employé comme corrélatif de *réceptivité* dans la classification des facultés humaines, ne désigne pas liberté d'agir, mais réaction opérée par le moi sur le non-moi; c'est simplement l'opposé de la passivité... Au surplus, il faut bien se garder de confondre cette spontanéité, qui n'est que de la part active prise par le moi dans la formation de nos connaissances, il faut, dis-je, se garder de la confondre soit avec la raison, envisagée comme source de l'idée de l'infini et des lois morales, soit avec la liberté, qui est un fait de conscience absolument distinct, appartenant à un tout autre ordre de choses, et qui, bien loin de ne servir qu'à élaborer les impressions qui nous sont données par nos sens et que l'entendement groupe, lie et règle, nous affranchit au contraire du monde sensible, quand nous le voulons. » (Stapfer, *Mélanges*, T. I, p. 186). On peut concilier cela avec ce que dit Schön, si l'on suppose — comme les explications qui vont suivre y invitent — que ce dernier a voulu faire entendre que c'est le même être, le moi tel qu'il est en lui-même, qui est libre, en tant que doué de volonté, et qui, en tant que doué d'une spontanéité intellectuelle, réagit sur les éléments du non-moi qui sont les éléments donnés à sa réceptivité, en agissant sur sa réceptivité même, c'est-à-dire en affectant le sens intime. Mais chez Stapfer comme chez Schön et chez beaucoup d'autres, se rencontre la même ambiguïté relativement à la nature des éléments. Le plus souvent, par ces éléments, Stapfer semble entendre des impressions effectivement senties, de telle sorte que nous pourrions observer l'action que nous leur faisons subir. D'autres fois, et surtout chez Schön, ces éléments — recevant l'action du moi tel qu'il est en soi, du moi qui n'apparaît pas et demeure inconnaissable — semblent être considérés comme des éléments n'apparaissant pas non plus, et dont n'apparaît que ce qu'en fait l'action sur eux de la spontanéité qui s'exerce au sein de notre être en soi.

existe dans le temps, forme de la sensibilité, le moi est sensible; c'est un moi empirique, c'est-à-dire *déterminé* par des perceptions, qui sont elles-mêmes suscitées par l'action des choses extérieures, par le non-moi que la conscience pure du moi suppose, et que la conscience empirique perçoit comme une pluralité d'objets existant dans l'espace. C'est par ces objets que notre conscience se développe : « le degré du développement de la conscience est en raison de la connaissance acquise des objets extérieurs » (33). Mais en lui-même le moi se distingue de ces objets soumis aux lois de la nature; il s'en affranchit et se place dans un monde intelligible, où il est une causalité libre et se prescrit à lui-même les lois de ses actions volontaires.

Les perceptions ne sont pas des représentations d'objets par cela seul qu'elles déterminent la conscience empirique. Elles ne sont, en tant que telles, que des impressions successives et éparses. L'imagination, les liant en un ensemble, en fait une image; ce qu'elle accomplit par l'exercice de sa fonction productrice et reproductrice (34). Notre conscience, qui est nécessairement conscience du moi s'opposant un non-moi, s'empare de cette image tout en la rapportant, d'une part, au moi comme une de ses déterminations empiriques, et, d'autre part, au non-moi, objet alors *déterminé*, représenté par cette image. C'est ainsi que la représentation de l'objet se distingue de l'objet auquel elle se rapporte.

Nos représentations ne se rapportent pas toutes de la même manière à des objets ; elles n'ont pas toutes indifféremment la même valeur objective. Toutes sont successives ; mais les unes se succèdent dans un ordre que nous pouvons changer à notre gré, telles sont les perceptions des diverses parties d'une statue, et les autres nous arrivent dans un ordre qui

(33) Schön, *Phil. transc.*, p. 44.

(34) Schön ne dit rien qui ne soit extrêmement vague sur la distinction de l'imagination productrice et de l'imagination reproductrice. Voy. *Phil. transc.*, p. 51, 115.

n'est pas arbitraire, telles sont les perceptions des positions d'une bille qui roule. L'ordre de ces perceptions-ci s'explique si nous supposons qu'elles correspondent à un changement réel ; puisque « nous ne pouvons avoir aucune perception de ce qui n'existe point encore ». Mais pour savoir si une succession est réelle ou n'a lieu que dans nos perceptions, nous n'avons pas d'autre moyen que d'admettre que, dans la réalité des phénomènes, ceux qui précèdent déterminent nécessairement ceux qui suivent ; que tous les phénomènes réels se succèdent selon des lois invariables, selon le principe de causalité, principe *a priori* de l'entendement, (35).

L'unité de l'aperception parmi la diversité des intuitions n'est donc rendue possible que par leur synthèse selon les principes de l'entendement ; autrement dit, leur rapport à un moi un et identique a pour condition leur rapport à un non-moi systématique, à un système de la nature.

Par l'aperception pure nous n'apercevons que l'existence du moi, nous n'apercevons aucune de ses déterminations ; car elle n'est pas une intuition. Par le sens interne, soumis à la forme du temps, nous ne nous connaissons que de la manière dont nous sommes intérieurement affectés, de même que nous ne connaissons les objets par le sens externe que de la manière dont nous sommes extérieurement affectés. Nous n'avons donc aucune connaissance du moi en soi, de ce que nous sommes en nous-mêmes. (36).

Notre entendement, comme pouvoir de synthèse, affecte le sens interne. La synthèse que nous croyons trouver dans le sens interne y est mise en réalité par nous-mêmes, en tant que nous nous affectons nous-mêmes (37). — Nous avons vu que Kant appelle aussi cet acte de notre entendement, par lequel il suppose que nous nous affectons nous-mêmes, acte transcendantal de l'imagination. Schön en parle tantôt comme

(35) *Ibid.*, p. 53-54, 146-149.

(36) *Ibid.*, p. 119 et suiv.

(37) *Ibid.*, p. 120.

d'un acte que nous pouvons percevoir par l'observation intérieure ; tantôt comme d'un acte du moi actif que nous ne pouvons connaître aucunement, l'aperception pure ne nous révélant que l'existence de ce moi, et le sens interne n'atteignant que le moi passif. Cette équivoque vient de ce que Schön s'est borné à reproduire le passage de la *Critique* correspondant, au lieu de l'expliquer. Il est, en effet, très difficile de savoir exactement ce que Kant entendait par cet acte de nous-mêmes qui nous affecte et de préciser quelle sorte d'affection en est le résultat (38).

(38) Par cet acte d'affecter nous-mêmes notre sens interne Schön entendait-il l'acte dont le résultat est l'ordre de nos sensations grâce auquel nous retrouvons un certain phénomène, toujours le même, aussitôt après que nous en avons perçu un certain autre, et sans lequel ordre il ne nous serait pas possible de connaître la réalité empirique des choses ? On ne peut décider cette question. Il est évident que nous n'avons nullement conscience d'exercer un tel acte, puisque nos sensations, ou leurs manières d'être qui seraient censées résulter de cet acte, s'imposent à notre conscience, se présentent à elle comme ne résultant de rien dont nous ayons conscience comme nous appartenant. Si cet acte est exercé par nous-mêmes, il ne l'est donc pas par notre sujet tel qu'il nous apparaît, qui, au contraire, le subit ; mais bien par ce que nous sommes en nous-mêmes, qui, en tant que tel, nous est inconnaissable, puisque l'aperception pure ne peut nous en révéler rien de plus que l'existence. Par conséquent, il n'y a pas plus de raison de supposer que c'est cet être inconnaissable qui nous affecte de manière que nous éprouvions dans un certain ordre nos sensations, que de supposer que c'est la chose en soi, également inconnaissable, qui nous affecte ainsi, ou de supposer que cet être et cette chose en soi ne sont qu'une seule et même chose.

Tennemann soutenait (*Manuel d'histoire de la philosophie*, T. II, p. 242) que la philosophie de Kant s'en tient exclusivement aux données de la conscience. Pour lui, l'action transcendente de l'imagination était du même genre que celle par laquelle nous construisons dans l'espace pur des figures géométriques, ou, dans le temps pur, des schèmes. C'est pourquoi il reprochait à Fichte d'avoir altéré la théorie kantienne de l'imagination. « Fichte confond, disait-il, le procédé de l'imagination transcendente dans la construction des figures géométriques avec la production des objets déterminés ou du monde, sans expliquer comment la construction de la forme dans l'espace peut suffire pour donner toute la multiplicité des objets et de leurs organisations diverses. » (T. II, p. 285). — La traduction française du *Manuel* de Tennemann avait été éditée en 1829 par Cousin, qui l'avait faite avec l'aide de Viguier. (Cousin, *Fragments et souvenirs*, 5^e édit., 1837, p. 88-89). Cousin admettait avec Tennemann qu'il est contraire à l'esprit du criticisme de s'aventurer dans ce qui dépasse les données de la conscience ; c'est de là que procédèrent les interprétations psychologiques qui eurent cours dans l'école éclectique.

Le reste du livre de Schön n'apportait rien d'utile ; les parties de la doctrine kantienne alors peu connues en France, telles que la *Critique du jugement*, y faisaient l'objet d'un résumé qui ne se distinguait de celui de Buhle qu'en ce qu'il était plus écourté et plus obscur. Aussi l'ouvrage de Schön a-t-il été moins remarqué des philosophes français que celui de Buhle.

Mettant à part les œuvres des éclectiques, nous ne rencontrons plus, de 1815 à 1835, relativement à la philosophie kantienne, que des écrits sans importance. Tel est l'*Examen philosophique des considérations sur le sentiment du beau et du sublime, d'E. Kant*, par Kératry, (1823), long commentaire où l'auteur s'occupe moins des idées de Kant que des siennes propres sur le même sujet. On peut y joindre un *Mémoire*, de Virard, dans lequel on prouve que toute métaphysique est impossible ; que nos sensations sont indécomposables et que la supposition chimérique de leurs éléments est la cause unique des difficultés insolubles que présentent les systèmes d'Epicure, Platon, Locke, Leibniz, Condillac, Kant, etc., (Grenoble 1817) ; et un opuscule de l'abbé Gley, *In elementa philosophiæ tentamen*, (Paris, 1817). Un livre de Thurot, *De l'entendement et de la raison*, (1830, T. I, p. 318 et suiv.), ne contenait, sur Kant, que la répétition de certaines critiques faites par les idéologues. Ce ne sont encore que des redites ou des indications extrêmement sommaires, que présentaient les séries d'articles de la *Nouvelle revue germanique* (1830 et 1831), qui ont pour titres : *Essai sur l'histoire de la psychologie en Allemagne*, *La philosophie morale depuis Kant et Jacobi*, *Exposition des théories de droit criminel qui se sont produites en Allemagne depuis un demi-siècle*. — Mais en nous tournant vers Cousin et son école, nous aurons affaire à l'interprétation et aux opinions touchant le kantisme qui pendant longtemps, en France, furent les plus répandues.

CHAPITRE VIII

VICTOR COUSIN — THÉODORE JOUFFROY.

Choisi par Royer-Collard, en 1815, pour le suppléer dans sa chaire à la Faculté des lettres, V. Cousin ne put d'abord mieux faire que d'y développer un savoir fraîchement acquis auprès de ses maîtres ; mais il y venait aussi avec l'ambition de restaurer les hautes spéculations philosophiques, de ranimer l'intérêt pour l'étude des problèmes métaphysiques ; et son talent oratoire, qui toujours servit magnifiquement ses projets, lui permit bientôt de faire figure de chef d'une nouvelle école. Il ne devait donc pas tarder à juger trop au-dessous de lui-même et de son école un enseignement qui laissait ignorer ce qu'avait fait Kant et ce qui s'en était suivi (1). Il se mit à déchiffrer la traduction de Born, sans autre préparation que d'avoir lu les exposés français, et il apprit assez d'allemand pour revoir quelques passages dans le texte de Kant. Il passa ainsi deux années « comme enseveli dans les souterrains de la psychologie kantienne » (2). Il croyait avoir pénétré le fond du criticisme et saisi l'essentiel de la philosophie de Fichte,

(1) Lorsque Cousin disait : « Je suis le premier qui dans une chaire publique en France ait essayé d'exposer la philosophie de Kant », il comptait pour rien, et avec raison, les quelques mots que Royer-Collard et Laromiguière avaient prononcés sur ce sujet, d'après Degérando et Villers, qu'on peut lire dans les *Fragments des leçons de M. Royer-Collard*, joints par Jouffroy à la traduction des *Œuvres de Reid*, T. III, p. 370, 378, 436, et dans Laromiguière, *Leçons de philosophie*, T. II, p. 129-151 de la 7^e édit., 1858.

(2) Cousin, *Fragments philosophiques*, 3^e édition, 1858, p. 25, préface de la deuxième édition.

lorsqu'il partit pour son premier voyage en Allemagne. Il s'y intéressa surtout aux idées de Schelling, qui étaient alors dans leur plus grande vogue, tandis que les partisans du « vieux kantisme » (3) passaient pour des esprits attardés. C'est chez Tennemann qu'il constata le plus d'ardeur à défendre Kant contre ceux qui se vantaient de l'avoir dépassé (4). Les visites qu'il fit à M^{me} de Rodde furent aussi pour lui, comme nous l'avons rappelé, l'occasion d'entendre parler en faveur du kantisme, d'une manière qui le charma. Mais ce n'est pas tant M^{me} de Rodde que Goethe qui lui fit l'éloge de Villers. Goethe lui déclara, en même temps, qu'à son avis il perdrait pareillement sa peine s'il persistait à vouloir aussi amener les Français à l'étude approfondie de la philosophie. Il se plut encore à lui dire que l'idéalisme kantien donne à la philosophie un principe d'humanité et de tolérance, vu qu'il pose que la vérité est relative à chaque sujet pensant (5). En somme, si ses voyages lui profitèrent à d'autres égards, ils n'accrurent guère son savoir sur le kantisme. Il en avait appris davantage par l'étude des exposés français et du texte original. Nous pouvons aussi penser qu'il ne fut pas sans tirer quelque parti des avis de Stapfer, qui mettait à sa disposition ses livres et lui prêta entre autres la *Tugendlehre* (6).

C'est ainsi que Cousin avait, pour son compte, abordé le kantisme. Dans ses leçons, il conseillait d'en commencer l'étude par la lecture de l'*Allemagne*, dont nous avons indiqué les qualités qu'il relevait ; il recommandait le livre de Kinker, « exact dans sa brièveté », ainsi que le chapitre de l'*Histoire* de Degérando, qu'il disait bien supérieur à « l'ouvrage célèbre » de Villers. Il reconnaissait à ce dernier « beaucoup d'esprit, de l'élévation dans la pensée, de nobles desseins » ; mais il lui reprochait d'avoir perdu son sujet « au milieu de déclama-

(3) Cousin, *Fragments et souvenirs*, 3^e édit., 1857, p. 110.

(4) *Ibid.*, p. 88-89.

(5) *Ibid.*, p. 153-154.

(6) *Correspondance*, T. XXXVI, F^o 1297.

tions perpétuelles » (7). Toujours Cousin jugea Villers avec sévérité ; il ne lui arriva de regretter que de l'avoir témoigné trop durément à M^{me} de Rodde. Pourtant leurs opinions ne manquaient pas de ressemblance entre elles. Cousin, qui avait utilisé, au début de sa carrière, les travaux des éclectiques de l'Académie de Berlin, reprit à peu près les termes de Villers pour en imputer les faiblesses, quand il les aperçut, à l'influence du « sensualisme », qui, disait-il, avait passé de France en Allemagne « avec tout ce qu'il traîne à sa suite, le goût du petit et du médiocre en toutes choses... » (8). Lorsqu'il entreprit de remettre en honneur les systèmes rationalistes du dix-septième siècle et l'étude de la scolastique, ce ne fut pas sans en avoir rencontré auparavant l'idée dans Villers. Il suivait encore Villers, en s'appuyant sur Kant pour achever de détruire l'idéologie (9).

La différence la plus manifeste dans leurs manières de traiter de la philosophie kantienne, c'est que Villers l'exposait sans s'opposer à ce qu'elle fût admise intégralement, négligeant même les objections qu'on pouvait y faire ; tandis que Cousin assurait que tout n'est pas également bon dans cette doctrine, qu'il faut choisir. Il le fallait nécessairement, pour Cousin, parce qu'il trouvait qu'elle avait été le résultat de deux tendances divergentes, qu'elle était faite de théories réellement inconciliables, réunies de force par son auteur. Les unes, inspirées du rationalisme classique, ruinent la philosophie empirique, appartiennent à la vraie philosophie. Les autres, telles que l'idéalisme et cette espèce de scepticisme qui assigne à la spéculation les limites mêmes de l'expérience, sont propres à tout empirisme conséquent, mais ne se justifieront jamais dans

(7) *Cours d'histoire de la philosophie morale au dix-huitième siècle*, pendant l'année 1820, Paris, 1842, 5^e partie, p. 22.

(8) *Ibid.*, p. 15.

(9) Nous avons vu que les derniers idéologues, quand ils attaquaient le kantisme, se défendaient contre Cousin. On peut lire, dans le livre de Thurot, le paragraphe écrit dans le même esprit, intitulé : *Des déclamations et du langage passionné dans les discussions philosophiques*.

un rationalisme bien compris. D'une pareille façon Cousin s'attachait à montrer partout chez Kant des contradictions ; c'est le caractère général de son exposé.

Il relevait comme l'une des plus graves la contradiction qu'il croyait découvrir dans la théorie de la conscience. Il expliquait que cette théorie se compose de deux thèses. Par la première, Kant a affirmé que nous n'avons conscience de nous-mêmes, de nos actes, de tout ce qui se fait en nous, que de la manière dont nous en sommes affectés. Par conséquent, notre conscience, comme notre sens externe, est une conscience d'affections ; c'est une faculté passive, incapable d'aucune spontanéité, une simple réceptivité, un *sens* interne. Pour Cousin, cette thèse est fausse, elle aurait pu être approuvée par Hume ou par Condillac, et le tort de Kant est d'autant plus grand qu'il a admis également la thèse contraire. Selon cette seconde thèse, la conscience est douée de la même spontanéité qui caractérise l'entendement, c'est-à-dire d'une activité qui, sans être celle de la volonté, a son principe en elle-même. La spontanéité de notre conscience produit, suivant l'unité qui lui est propre, ou unité de la conscience de soi, cette synthèse que suppose tout jugement, à savoir la conviction que ce que la réminiscence nous rappelle est le même que ce que nous nous étions représenté auparavant. Sa propre unité, qu'elle ajoute au divers de nos représentations de manière à en faire un objet pour l'entendement, fonde par cela même la possibilité de la connaissance *a priori*, et, pour cette raison, est appelée *unité transcendente de la conscience de soi*. Cette seconde thèse, dit Cousin, est d'une vérité parfaite ; mais Kant ne l'a pas plus tôt posée qu'il retombe dans l'opinion contraire, au § 18, en appelant l'unité de la conscience unité empirique (10). On voit par ce reproche de Cousin qu'il

(10) Cousin, *Philosophie de Kant*, 3^e édit., Paris, 1857, p. 71-96. Les modifications que Cousin apporta aux éditions successives de ses ouvrages philosophiques expriment les variations de son éclectisme, formé d'abord d'un fonds propre à la philosophie écossaise, puis dominé par quelques idées tirées des systèmes allemands post-kantens, et se réclamant enfin

n'avait pas une idée bien nette de ce passage, où Kant, bien loin de réduire l'unité transcendente de la conscience à une unité empirique, oppose à l'unité empirique de la conscience, qui n'est que l'unité résultant de l'association des représentations, l'unité transcendente, qui exprime l'unité qu'établit entre les représentations la spontanéité de notre entendement en les soumettant aux catégories.

On peut sans doute imaginer divers moyens de résoudre la contradiction que Cousin croyait trouver entre la théorie du sens interne, où il voyait la conscience ramenée à une somme d'affections passives, et la théorie de la spontanéité de la pensée. On peut supposer (suivant une interprétation que nous avons déjà considérée) que notre conscience est active d'une activité inconsciente d'elle-même, s'exerçant dans l'acte de prendre conscience et déterminant selon certains modes ce dont nous prenons conscience. Par cette hypothèse on dira, sans contradiction, que notre conscience est passive en ce sens qu'elle n'est pas la conscience de l'activité qu'elle exerce; mais qu'elle est, à l'égard de cette activité, la conscience des déterminations qui en résultent; de même qu'elle est, à l'égard des choses en soi, la conscience des déterminations qu'elles nous imposent. Cependant, nous devons rappeler que des hypothèses de ce genre présenteraient une difficulté incomparablement plus grande que celle que Cousin croyait rencontrer chez Kant, à savoir la difficulté de leur trouver une preuve convenable à une philosophie transcendente.

Si on lui avait proposé une semblable solution, Cousin aurait probablement répliqué qu'une activité que nous ne pouvons avoir conscience d'exercer n'est pas une activité de la

des doctrines rationalistes du dix-septième siècle. Mais son jugement sur la philosophie de Kant demeura sans changement important; il la présenta toujours suivant une interprétation qui resta la même et qui devint seulement plus explicite à mesure qu'il ajoutait plus de détails aux premiers résumés de ses leçons sur Kant. C'est pourquoi nous nous servons de l'édition donnée en 1857 des leçons de 1820, ainsi que d'autres ouvrages qu'il publia bien après 1835, date à laquelle se termine l'époque que nous étudions.

conscience. Dans la théorie de la spontanéité de la conscience, dans celle qu'il attribue à Kant et qu'il déclare parfaitement vraie, cette spontanéité est une activité qui ne peut échapper à une observation intérieure bien conduite. — Cousin allait même jusqu'à soutenir que notre conscience atteint à la connaissance de notre être, de ce qui pense, de notre substance. Il savait qu'en cela il se mettait en opposition avec Kant ; mais il lui suffisait de se croire d'accord avec Descartes. « Dans la réalité, affirmait-il, je m'aperçois moi-même directement et immédiatement comme sujet des modifications que j'éprouve, comme cause des actes que je produis ; mes modifications et l'être que je suis, mes actes et la cause que je suis, tout cela m'est révélé par une aperception directe et immédiate dans une unité que l'abstraction peut décomposer ensuite , mais qui n'en est pas moins réelle » (11). Remarquant que notre conscience est toujours la conscience de quelque affection, qu'il s'y mêle toujours des modifications empiriques, Kant, selon Cousin, s'est faussement imaginé qu'elle était un sens, un sens interne, et il en a conclu qu'une psychologie rationnelle, non empirique, devait faire abstraction de toutes ces modifications, se fonder sur un moi pur qu'il conçut de telle sorte qu'aucune preuve ne pût établir que ce moi, sujet simple et identique logiquement, le fût encore substantiellement. Si, dans la *Critique*, la psychologie rationnelle paraît impossible, c'est que le problème que cette science doit résoudre a été posé par Kant « avec des conditions telles qu'il triomphe aisément de le démontrer insoluble » (12). Il est tombé lui-même dans la faute de réaliser une abstraction, de séparer réellement ce qui ne peut être que distingué logiquement, de réaliser la substance hors des phénomènes, en soutenant que les phénomènes seuls nous sont connus et que la substance ou le sujet réel de ces phénomènes nous échappe. Là Cousin s'opposait à Kant à peu près comme Maine de Biran,

(11) *Ibid.*, p. 36.(12) *Ibid.*, p. 150.

Kant, toujours selon Cousin, continue de méconnaître les ressources de l'observation intérieure, lorsqu'il prétend qu'elle ne suffit pas à prouver notre liberté, que la conscience peut bien attester nos actes en tant que phénomènes, mais non pas la cause volontaire et libre qui les produit; c'est pourquoi il fait de la liberté quelque chose de transcendantal, d'inaccessible pour notre sens interne. Sa théorie de la liberté transcendentale est chimérique : une liberté qui échapperait à notre conscience, et par conséquent à notre contrôle, ne serait pas notre liberté, une liberté dont les actes pussent nous être imputés. Séparant de ses actes le moi libre, comme il avait séparé le moi-substance de ses états, Kant a posé le problème de la liberté de manière à le rendre insoluble (13).

Cousin tâchait encore d'expliquer comme la conséquence d'une erreur sur la nature de la conscience la contradiction qu'il y a, dans son interprétation, entre le rationalisme de Kant et ce qu'il appelait son scepticisme. Il reconnaissait dans la critique kantienne, avons-nous dit, une réfutation invincible de l'empirisme et du sensualisme; cette critique était bien, pour lui, un rationalisme, mais un rationalisme associé à une conception propre au sensualisme, son contraire, que Condillac a exprimée dans la phrase bien connue : « Soit que nous nous élevions jusque dans les cieux, soit que nous descendions dans les abîmes, nous ne sortons point de nous-mêmes, et ce n'est jamais que notre pensée que nous apercevons. » Cousin n'était nullement surpris par ce subjectivisme chez un sensualiste, mais chez Kant il ne le comprenait que comme la conséquence d'une opinion fautive sur la *conscience réfléchie*.

Rappelons la distinction de la conscience réfléchie et de la conscience spontanée, que Cousin mettait à la base de la philosophie, et par laquelle il pensait s'élever au-dessus du criticisme. Selon Cousin, nous admettons spontanément la vérité des principes rationnels, c'est-à-dire la réalité de certaines

(13) *Ibid.*, p. 187-188, 317-318.

relations entre les choses; la validité de ces principes est toujours admise implicitement dans l'exercice spontané de notre raison. Nous apercevons que ces principes et ces relations sont nécessaires, aussitôt que nous faisons l'essai de révoquer en doute ces principes, la réalité de ces relations; parce qu'alors nous apercevons que nous sommes dans l'impossibilité de rien penser sans ces relations, que c'est une impossibilité *pour notre propre pensée*. A l'affirmation de ces relations par la *conscience spontanée*, se joint ainsi cette réflexion (acte de la *conscience réfléchie*) que c'est notre conscience qui affirme nécessairement leur réalité. Cousin croit que de cette réflexion Kant a conclu, à tort, que les choses ne sont peut-être pas réellement soumises à ces relations. (14).

Si nous pensons que les choses y sont nécessairement soumises, ce ne peut pas être par l'effet de l'action des choses sur notre pensée, au moyen des sens, ni, par conséquent, en vertu de la nature des choses; c'est seulement en vertu de la nature de notre propre pensée. S'ensuit-il que les choses puissent être autrement que nous les pensons nécessairement ? C'est la conclusion que, selon Cousin, Kant en a tirée en effet ; mais en vérité, pour Cousin, il s'ensuit seulement qu'une telle conclusion est une proposition absurde, un assemblage de mots qui n'exprime proprement aucune pensée. Lorsque nous l'énonçons, notre pensée se porte non sur la chose et sur ce que nous en disons, mais sur notre pensée de la chose; notre pensée est alors une pensée réfléchie, la pensée que c'est nous qui pensons ou connaissons ainsi la chose, et non pas une pensée spontanée, une pensée de la chose. La réflexion que notre connaissance d'une chose est notre connaissance, ne change rien à la connaissance de la chose. S'il y arrivait quelque changement, si, à la suite de cette réflexion, nous doutions que la chose fût réellement comme nous la connaissons, ce serait que notre connaissance n'était pas nécessaire.

(14) *Ibid.*, p. 291 et suiv.

Si donc un principe est nécessairement reconnu par nous comme vrai, il est reconnu comme étant tel indépendamment de nous : la vérité est impersonnelle. Un principe nécessaire pour notre raison n'est pas seulement un principe de notre raison, c'est un principe de la raison impersonnelle (15).

La théorie kantienne sur la valeur objective de la connaissance humaine a souvent été interprétée comme elle l'était par Cousin, de sorte que certains philosophes, montrant que la réfutation qu'il en avait faite ne pouvait les convaincre, se figurèrent défendre, au moins sur ce point, le kantisme même. Tel fut le cas de Jouffroy, lorsqu'il composa sa préface pour sa traduction des œuvres de Reid.

Cousin disait, comme nous venons de le rappeler, que la pensée réfléchie et la connaissance de la nécessité, acquise par la réflexion, s'ajoutaient simplement à la pensée spontanée et à la connaissance qui lui appartient. Pour Jouffroy, la pensée réfléchie domine la pensée spontanée; s'interroger sur sa propre valeur est l'acte suprême de la pensée humaine. Il revendique pour la pensée réfléchie le pouvoir et le droit, que Cousin lui refusait, de penser que nous pensons les choses d'une manière qui n'est peut-être pas celle dont elles sont réellement. Par là nous douterions de ce dont nous ne pouvons pas douter par la pensée spontanée. Les vérités premières, les principes nécessaires, principes de la raison humaine, constituent ce qui est vrai pour nous; nous les jugeons vrais, parce que nous ne pouvons pas les juger autrement; mais, selon Jouffroy, il n'en faut pas conclure que la question de savoir ce que valent ces vérités, de savoir si la vérité humaine est la vraie vérité, la vérité absolue, soit une question interdite à l'esprit humain et qu'elle ne puisse se poser sans absurdité. « Cette question, dit-il, l'esprit humain n'a jamais pu réfléchir sur lui-même sans se la poser... L'histoire de la

(15) *Ibid.*, p. 293-294 ; et *Du vrai, du beau, du bien*, 3^e leçon, *De la valeur des principes universels et nécessaires*.

philosophie nous la montre agitée à toutes les époques et dans toutes les écoles avec un souci que peu d'autres ont inspiré et une obstination que rien ne décourage; et, d'une autre part, tout homme qui pense, trouve en lui-même le germe de cette inquiétude et le motif de cette persévérance... » (16). Il donne raison aux Écossais pour avoir dit que cette question est insoluble; il leur donne tort pour l'avoir crue à cause de cela illégitime; il pense que Kant les a dépassés en montrant qu'elle est à la fois légitime et insoluble. Pour lui, Kant a bien vu que, parce que la nécessité de tenir les principes pour vrais dépend de la constitution de notre intelligence, « il n'est pas pas sûr que si notre intelligence était autrement constituée, cette nécessité subsistât... » (17). « Sans doute, dit encore Jouffroy, cela paraît faux et absurde à la raison qui est le contraire de ce qui lui paraît vrai; mais la raison ne s'en demande pas moins si ce qui lui paraît vrai est vrai, et si ce qui lui paraît absurde est le véritable absurde » (18). Cette question, ce doute est insoluble; puisque ce doute, portant sur notre raison elle-même, lui dénie le droit de le résoudre, lui en refuse le pouvoir. Il faut donc dire avec Kant que les principes rationnels sont relatifs à notre nature, que leur vérité n'est que subjective, qu'ils n'ont qu'une valeur humaine. On ne conçoit plus l'illusion de ceux qui, avec Cousin et quelques philosophes allemands, « ont pensé sauver la connaissance humaine de l'incontestable arrêt de la philosophie critique » (19). Ce « doute supérieur », « ce doute qui se demande si la vérité humaine est égale à la vérité absolue », ce doute dont les Écossais ne pouvaient établir qu'il fût absurde, et que Cousin a vainement tenté de surmonter, détermine la part qu'il faut enfin se résoudre à faire au scepticisme, celle-là même que Kant lui a faite (20).

(16) *Œuvres* de Reid, préface de Jouffroy, P. CLXXXVII.

(17) *Ibid.*, P. XCVIII.

(18) *Ibid.*, P. CXCH.

(19) *Ibid.*, p. CXCH.

(20) *Ibid.*, p. CXCIV, CXCVI.

Stapfer loua Jouffroy d'avoir aperçu et nettement marqué par où péchaient les idées de ses maîtres, les Écossais et Cousin (21). Il se joignit à lui pour déclarer que les entreprises de Cousin, ainsi que celles de Fichte, de Schelling, de Hegel, qui visaient à porter la spéculation philosophique au delà du criticisme, ne la faisaient que rétrograder vers le dogmatisme. Les erreurs historiques que Stapfer relevait dans cet écrit de Jouffroy n'avaient pas grande importance pour l'interprétation de la philosophie critique; il contestait, par exemple, que Reid eût avant Kant attaqué l'empirisme de Hume. Ce qu'il regrettait le plus, c'est que Jouffroy, traitant du kantisme, n'en eût mis en relief que le scepticisme, qui n'en est qu'un élément, et n'eût pas considéré que ce système s'achève dans une doctrine pratique qui montre à l'homme, dans la loi morale, le rapport qu'il a avec la réalité absolue, et, dans l'impuissance où il est présentement, en ce monde phénoménal, de satisfaire aux obligations que cette loi lui impose, le fondement véritable de l'espérance chrétienne (22).

Jouffroy travaillait à son étude sur Reid, lorsqu'il reçut quelques pages que Tissot venait d'écrire sur la philosophie de Kant, pour servir de préface à sa traduction de la *Critique*. Il est fort croyable que Jouffroy les ait mises à profit, ainsi que leur auteur assure qu'il le lui déclara (24), pour juger du point de vue kantien l'école écossaise; car on peut voir, sinon dans ce projet de préface, qui ne parut jamais

(21) Stapfer, *Examen critique de l'introduction aux œuvres complètes de Thomas Reid, publiées par M. Th. Jouffroy*; *Le Semeur*, 12 et 19 juillet 1857, et *Mélanges*, T. I, p. 191-217.

(22) Jouffroy avait parlé ailleurs de la philosophie pratique de Kant. Il en appréciait ainsi les résultats auxquels Stapfer s'intéressait : « Tout ce qui importe à l'homme, dans le monde, à sa croyance, est rétabli d'une manière ferme, savoir : lui-même, la loi morale, ce qu'il doit faire dans cette vie, une autre vie, et Dieu. Il n'en faut pas davantage au cœur de l'homme, et le scepticisme peut bien planer sur tout le reste sans troubler pour cela la condition et le bonheur de la vie, le seul bonheur qu'on puisse avoir dans cette vie. » Jouffroy, *Cours de droit naturel*, 2^e édit., 1843, T. II, p. 354.

(24) Tissot. *Th. Jouffroy, sa vie et ses écrits*, 1875, p. 188-189; voy. aussi p. 167-168.

(25), du moins dans son *Essai de logique objective* (26) et dans son *Histoire abrégée de la philosophie* (27), que Tissot, tout comme Jouffroy, suivait l'interprétation de Cousin et non pas sa réfutation. Tissot se montrait donc un disciple de Cousin assez indépendant de son maître, et, lui disant que c'est en écoutant ses cours et en lisant ses *Fragments philosophiques* qu'il avait pris « la résolution d'apprendre l'allemand uniquement pour lire Kant » (28), il lui laissait aussi pressentir que sa préférence allait au criticisme. Il lui déclara, dans les termes suivants, de quelle façon il s'était mis à l'étude des œuvres de Kant et quel intérêt il y avait pris : « Je m'attaquai à la *Rechtslehre*. C'était bien difficile encore, mais je ne voulais pas quitter Kant; ce que j'en comprenais, ou ce que je croyais en comprendre, me dédommageait amplement de ma peine et me donnait plus de courage qu'il n'en fallait pour continuer. Ce qui explique ma passion pour Kant, c'est que j'étais déjà très avancé dans les résultats de la *Critique de la raison pure* avant d'en avoir lu le premier mot. J'étais arrivé par mes propres réflexions, peu de temps après avoir lu Malebranche et les

(25) Tissot en avait envoyé aussi une copie à Cousin, avec un exemplaire de sa traduction, en lui expliquant qu'il avait renoncé à y mettre cette préface, « par la double raison, lui écrivait-il, que j'y fustigeais trop lestement peut-être certains adversaires présumés du criticisme, et qu'elle était trop mesquine pour figurer en tête d'un pareil monument ». (*Correspondance de V. Cousin*, T. XXXVII, F° 1352). Il en fit une autre pour la troisième édition de sa traduction, où il développa le sens de cette phrase de Reinhold : « Le dogmatiste regardera la nouvelle philosophie comme la théorie d'un scepticisme qui doit compromettre la certitude de tout savoir ; le sceptique n'y verra que l'orgueilleuse prétention de supplanter les systèmes dogmatiques jusqu'ici opposés les uns aux autres par un dogmatisme nouveau qui aspire à une domination universelle ; le surnaturaliste y croira voir un plan d'attaque habilement conçu pour rendre inutiles les preuves historiques de la religion, et fonder le naturalisme sans coup férir ; le naturaliste y trouvera un nouvel appui en faveur d'une philosophie religieuse qui s'en va ; le matérialiste n'y saura voir qu'une réfutation idéaliste de la réalité de la matière ; le spiritualiste y pensera lire la réduction inexcusable de toute réalité au monde corporel déguisé sous le nom de champ de l'expérience. »

(26) *Essai de logique objective, ou théorie de la connaissance de la vérité et de la certitude*, 1867, p. 311 et suiv.

(27) 1840, p. 271 et suiv., 462 et suiv.

(28) *Correspondance de V. Cousin*, lettres de Tissot à Cousin, 28 mars 1836 et 14 octobre 1859.

Fragments philosophiques, au point de vue subjectif de Kant, à l'idéalisme transcendantal. Seulement je soupçonnais qu'il y avait un peu de scepticisme dans mon fait; ce qui ne laissait pas que de me contrarier. Mais Kant, en donnant à mes opinions une forme scientifique et en me rassurant sur mes doutes, en me démontrant qu'il n'y a réellement rien de plus à savoir que des idées, me fit un très grand bien. Je fus dès lors tranquillement dualiste, admettant d'un côté la pensée, la connaissance, et de l'autre l' x , qui me fut démontré devoir toujours être x » (29). Cette sorte de dualisme contenait encore trop de ce que Cousin condamnait sous le nom de scepticisme, pour qu'il pût être satisfait d'une telle façon de penser. Nous ne croyons pas, pourtant, que la divergence de leurs opinions ait été le seul motif qui éloignât Cousin d'encourager beaucoup Tissot à faire ses traductions. Il s'était lui-même proposé, bien avant que Tissot y eût songé, de donner une traduction française des œuvres de Kant. Dans cette intention, il avait fait traduire par Montalembert le début de la *Critique de la raison pratique* (30) et par quelques professeurs divers autres écrits de Kant (31). Plus tard, il compta sur Barni pour achever cette tâche (32). Tissot ayant appris que l'entreprise

(29) 14 octobre 1839.

(30) Lecanuet, *Montalembert*, 1895, T. I, p. 84.

(31) La Bibliothèque V. Cousin possède les manuscrits de plusieurs de ces traductions, ainsi que ceux de traductions partielles de quelques traités de Reinhold, de Gerlach, de Flatt, de Hahn, où il est question du kantisme.

(32) V. Cousin, *Cours d'hist. de la phil. moderne*, 1^{re} série, T. II, (Paris, 1846), p. 375. Outre les longues introductions qu'il a jointes à certaines de ses traductions, Barni — qui commença à étudier Kant en 1837, et devint le secrétaire de Cousin en 1841 — a écrit un *Examen de la Critique du jugement* (Paris, 1850), un *Examen des Fondements de la métaphysique des mœurs et de la Critique de la raison pratique* (Paris, 1851), l'article *Kant*, dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques*. Il avait bien sujet de croire que personne n'avait autant que lui contribué à faire connaître au public français la philosophie kantienne. Il dit ainsi, à un de ses amis, comment il entendait qu'on appréciât ses travaux relatifs à Kant : « Si vous saviez ce que valent les traductions de Tissot, vous ne les citeriez pas à côté des miennes ; il ne m'appartient pas de vanter celles-ci, mais ce que je peux vous dire, c'est que, si celles de Tissot avaient valu quelque chose, je n'aurais pas consumé tant d'années de ma vie à les refaire. J'ajoute que je ne me suis pas borné comme lui à traduire Kant, mais que

à laquelle il s'était dévoué avait été confiée à d'autres, témoignâ à Cousin son mécontentement. Ce qui déterminâ la conduite de Cousin, c'est, croyons-nous, qu'on lui avait signalé les erreurs que Tissot avait commises dans ses premières traductions. Willm, notamment, lui écrivit qu'il trouvait si fautive celle de la *Critique* qu'il renonçait à l'utiliser pour son *Histoire de la philosophie allemande* (33). Cependant Tissot persévéra, et son œuvre, tout imparfaite qu'elle est, a conservé assez longtemps son utilité, puisque aujourd'hui encore, pour certains écrits de Kant, il n'existe pas d'autres traductions françaises que les siennes.

Nous venons de voir que dans l'école éclectique la théorie kantienne de la valeur de la connaissance se ramenait essen-

je l'ai analysé et commenté, et que je ne l'ai pas seulement analysé et commenté, mais que je me suis fortement appuyé sur lui en toutes circonstances. Je ne conteste certes pas les mérites de M. Renouvier, que vous appelez un Kant lucide et qui ne me semble pas, pourtant, briller par la clarté, mais j'ai la prétention d'avoir compris Kant avant lui et même de l'avoir fait comprendre à d'autres que moi. » Lettre citée par Auguste Dide, dans : *Jules Barni, sa vie et ses œuvres*, Paris, 1891, p. 58. Barni comprit que les contradictions que l'interprétation de Cousin imputait à Kant devaient persuader surtout d'en rechercher une autre qui fit du kantisme un système plus cohérent. Ses recherches en ce sens ne réussirent guère, ainsi qu'on le voit dans son article du *Dictionnaire* ; sans doute parce qu'il continuait de penser, comme Cousin, que la *Critique de la raison pure* ne pouvait légitimement accorder aux catégories une signification objective plus étendue que celle des principes de l'entendement et des formes de la sensibilité.

(33) *Correspondance de V. Cousin*, T. XXXIX, F^o 1428, lettre de Willm, 7 février 1839. L'Académie des sciences morales et politiques, donnant en 1839 pour sujet de concours, sur la proposition de Cousin, l'examen critique de la philosophie allemande, recommandait aux concurrents de s'attacher surtout au système de Kant, principe de tous les autres. Elle différa par deux fois son jugement, ce qui laissa à Willm le temps de terminer son *Histoire*, avec laquelle il remporta le prix, en 1845. Seize mémoires avaient été envoyés pour ce concours ; quelques-uns étaient très étendus ; ils sont conservés à l'Institut. Sur ce concours, voy. le *Rapport* de Ch. de Rémusat, dans les *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques* ; ainsi que *Victor Cousin et son œuvre*, par Paul Janet, p. 359-360 ; la lettre de Willm à Cousin citée ci-dessus ; l'article de Fr. Picavet sur Barchou de Penhoën, dans la *Grande encyclopédie*.

Willm avait soumis à Cousin, en 1835, l'idée de former une société de philosophes pour traduire les principaux ouvrages de Kant, de Fichte et de Schelling. Voy. Barthélemy Saint-Hilaire, *Victor Cousin, sa vie et sa correspondance*, 1895, T. III, p. 425.

tiellement à un subjectivisme; on enseignait que c'était une théorie qui n'accordait à notre connaissance qu'une valeur subjective parce qu'elle est toujours une connaissance qui émane d'un sujet ou qui, tout au moins, appartient à un sujet. Jouffroy et Tissot interprétaient Kant de cette même manière, quand ils disaient ce subjectivisme plus solidement établi que la théorie de la pensée spontanée, par laquelle Cousin prétendait le réfuter. Au fond, cette interprétation concorde avec celle de Villers, dont nous avons indiqué quelques raisons de douter qu'elle concorde avec la pensée de Kant. Il est assez vraisemblable que, pour Kant, ce n'est pas parce que la connaissance et ses éléments résident en un sujet, qu'elle se limite aux phénomènes, n'est que subjective. S'il en était ainsi, si tel était le fondement de cette limitation, Kant aurait dû regarder la métaphysique ou ontologie et la science de la nature comme également possibles et également valables, valables seulement pour le sujet connaissant. Et c'est bien à cela que Jouffroy fut conduit, lorsque, s'étant demandé ce que signifie, en définitive, la critique kantienne, il répondit : « Rien contre la science ontologique en particulier, et ceci seulement contre toute science : que toute science humaine est humaine » (34). Or il est certain que si Kant a déclaré possible la science de la nature, ou science limitée aux phénomènes ou réalités subjectives, il a regardé la prétendue science ontologique, ou science de l'âme, de la liberté, de Dieu, non pas comme simplement subjective, mais bien comme impossible. La *Dialectique transcendente*, en effet, montre que cette science ontologique, dès qu'elle semble se constituer, se résout en des paradoxes ou se détruit elle-même par ses antinomies. Cette impossibilité qui se constate ainsi, s'explique par l'*Analytique transcendente*, qui montre que les concepts de la pensée pure, bien qu'ils soient des éléments de la connaissance de tout objet en général, ne suffisent à constituer aucune connaissance, parce qu'une connaissance est au moins un jugement, lequel

(34) *Œuvres* de Reid, préface, p. C.

exige un schème, donc une intuition, sans laquelle les concepts seraient vides. Cousin répétait bien, avec tous ceux qui ont traité du kantisme, la formule : les concepts sans les intuitions sont vides (35); mais il n'entendait pas, non plus que Jouffroy, que par là Kant donnait à ses concepts purs une signification plus étendue qu'une signification simplement subjective et telle que celle qu'ils ont dans le monde des phénomènes, objets de notre intuition. Ainsi Jouffroy était loin de se douter qu'en soutenant le sujetivisme, il n'était peut-être guère moins opposé au criticisme de Kant qu'au dogmatisme de Cousin. Parmi les éclectiques, nous ne voyons que Barni qui ait soupçonné d'erreur leur interprétation commune. Kant, dit-il, « ne songe pas un instant à contester l'autorité de la raison : car, là où il croit que la raison nous impose ses principes comme des lois absolues, il leur maintient ce caractère. Ce n'est pas, comme on l'a souvent répété à tort, parce que la raison humaine est subjective que Kant conteste la valeur absolue de ses principes... » (36). Barni, cependant, n'est pas arrivé à se faire du criticisme une idée telle qu'il pût le juger préférable à l'opinion de Cousin sur la valeur de la connaissance humaine. Il semble qu'il n'ait pas su distinguer la signification objective des *concepts purs* — qui ont un champ illimité, sans être des connaissances — de celle des *principes a priori*, qui sont des jugements, des connaissances; mais qui, parce qu'ils impliquent non pas ces concepts seuls, mais les schèmes de ces concepts et par conséquent le temps, ne sont que des connaissances des choses soumises au temps, forme de la sensibilité, c'est-à-dire des connaissances des choses sensibles, lesquelles ne sont que des phénomènes.

Dans la formule kantienne : sans les intuitions les concepts sont vides, Cousin ne voyait qu'une concession faite à l'empirisme, contraire à sa propre théorie de la connaissance

(35) *Philosophie de Kant*, p. 122-123.

(36) Article *Kant*, dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques*, 2^e édit., p. 876.

a priori. Il pensait, en effet, que toute connaissance de ce genre devait valoir absolument, indépendamment non seulement des sensations, mais encore de la sensibilité même. Il n'admettait pas qu'une connaissance *a priori* pût avoir pour condition une intuition sensible *a priori* et dût s'expliquer par elle; parce que la notion d'un *a priori sensible* lui paraissait contradictoire. Pour lui, il n'était rien de sensible qui ne fût empirique (37). Il rejetait donc la théorie kantienne des intuitions pures et des formes *a priori* de la sensibilité; mais il en retenait l'argumentation pour établir que l'espace et le temps ne sont ni des données empiriques ni des constructions de l'imagination. Nous le voyons, par exemple, s'appuyer sur Kant pour réfuter l'opinion de Condillac selon laquelle l'idée de l'espace infini serait l'œuvre de l'imagination qui, se représentant au delà d'un espace fini perçu un autre espace également fini, puis un autre encore, et, ne concevant pas de borne à cette extension, croit apercevoir l'espace infini. Admettre que notre imagination procède ainsi, c'est admettre, remarque Cousin, quelque chose qui soit distinct de ces espaces partiels et les contienne; car ajouter à des espaces partiels un autre espace partiel imaginé d'après eux, c'est le placer *hors* d'eux, c'est se représenter indépendamment de cette addition un espace qui leur est extérieur. Nous admettons donc nécessairement un espace universel où se placent les espaces partiels de la perception et de l'imagination, un espace illimité contenant tous les espaces limités. Cousin objecte encore que l'impossibilité, reconnue par Condillac, de concevoir une borne au progrès de l'imagination dans l'espace, manifeste la *nécessité* de l'idée de l'espace infini, caractère qui ne peut dériver ni de la sensation ni de l'imagination. Loin donc que l'idée de l'espace infini résulte de la représentation, par l'imagination, d'un espace indéfini, la possibilité de cette représentation suppose l'idée de l'espace infini (38).

(37) Cousin, *Philos. de Kant*, p. 306-307, 131.

(38) *Ibid.*, p. 82-84.

Attaquant la philosophie de Locke, Cousin trouvait dans le premier argument de l'*Esthétique transcendente* de quoi soutenir son rationalisme contre la théorie empirique de l'espace. L'idée pure de l'espace, expliquait-il, est non seulement la condition ou le fondement de la représentation d'un espace indéfini, elle est encore le fondement de la représentation de tout espace partiel, fini, actuellement perçu, c'est-à-dire de la représentation des corps. Les sens nous donnent les idées de la couleur, de la solidité, etc., qui sont des qualités des corps. Ces idées, y compris celle de corps, sont distinctes de celle de l'espace, et cependant nous ne pouvons les concevoir sans cette dernière. Ainsi que Locke l'a fait lui-même observer, elles sont de ces idées qui « pour exister, ou pour pouvoir être conçues, ont absolument besoin d'autres idées dont elles sont pourtant très différentes » (39). Telle est aussi l'idée de mouvement, qui ne peut se concevoir sans celle de l'espace, quoique l'espace ne soit pas le mouvement, ni le mouvement l'espace. Cousin en conclut, contre Locke, que l'idée d'espace ne repose pas sur l'idée empirique de corps, mais que, au contraire, celle-ci repose sur l'« idée pure et rationnelle de l'espace ». De la simple antériorité logique de l'espace, Cousin croit pouvoir ainsi conclure que l'idée rationnelle de l'espace (non pas l'intuition de l'espace) ne dérive pas de l'expérience, mais en est la condition. « Logiquement, dit-il, l'idéalisme et Kant ont bien raison de soutenir que l'idée pure de l'espace est la condition de l'idée de corps et de l'expérience; et chronologiquement, l'empirisme et Locke ont raison à leur tour de prétendre que l'expérience, à savoir ici la sensation, et la sensation de la vue et du toucher, est la condition de l'idée d'espace et du développement de la raison. En général, l'idéalisme néglige plus ou moins la question de l'origine des idées... Se plaçant d'abord au faite de l'entendement développé comme il l'est aujourd'hui, il n'en cherche pas les acquisitions suc-

(39) Locke, *Essai*, livre II, chap. XIII, § 11 : et Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie*, Paris, 1841, T. II, p. 134.

cessives et le développement historique; il ne recherche pas l'ordre chronologique des idées, il s'arrête à leur vertu logique... Locke, au contraire, préoccupé de la question de l'origine des idées, en néglige les caractères actuels, confond leur condition chronologique avec leur fondement logique, et la puissance de la raison avec celle de l'expérience, qui la précède et la guide, mais ne la constitue pas » (40).

C'est dans ce passage que Cousin a le plus distingué la méthode de Kant et celle de Locke. Il les distingue l'une de l'autre comme une méthode logique, qui suit l'ordre logique des idées, se distingue d'une méthode psychologique, qui consiste à décrire l'ordre dans lequel nous les acquérons successivement. La faute de Locke aurait été de confondre les deux méthodes ; et celle de Kant, de ne pratiquer que la première (41). Ailleurs, et le plus souvent, Cousin a caractérisé la méthode de Kant comme une méthode d'observation psychologique (42) ; son interprétation, sur ce point, est donc très hésitante.

Nous avons dit qu'il tenait pour absurde la notion d'une *intuition sensible pure*, c'est certainement pourquoi il ne s'arrêta pas à examiner si la possibilité d'une telle intuition et d'une détermination *a priori* des objets au moyen d'elle s'explique effectivement et uniquement par la supposition que cette intuition est une forme de la sensibilité, ainsi que Kant l'affirme dans ce passage de l'*Esthétique transcendentale*, que Cousin traduit ainsi : « Comment peut-il y avoir dans l'esprit, avant même que les objets se soient présentés à nous, une intuition externe qui détermine *a priori* la conception de ces objets ? Il faut pour cela qu'elle soit dans le sujet comme la capacité formelle d'être affecté par les objets et d'en recevoir par ce moyen une représentation immédiate, c'est-à-dire une intuition, et qu'elle ne soit ainsi qu'une forme des sens exter-

(40) *Ibid.*, p. 146-147.

(41) Voy. aussi *Philos. de Kant*, p. 313-314.

(42) *Phil. de Kant*, p. 301.

nes. » (43) Pourquoi résulterait-il d'une capacité d'être affecté une intuition d'une nécessité ? Ne rapporterait-on pas aussi bien à une telle capacité des intuitions quelconques où n'apparaît aucunement la nécessité de leurs déterminations ? Cousin ne s'est pas posé ces questions. Il ne s'est pas demandé comment est possible l'intuition sensible d'une nécessité ; il s'est contenté de nier qu'elle fût possible, d'affirmer qu'il n'y a pas de connaissance nécessaire reposant sur une intuition sensible.

Kant a parlé de la sensibilité, et principalement dans toute l'*Esthétique transcendente*, comme si elle suffisait à la perception des objets. Cousin pensait que telle était vraiment l'opinion de Kant, si bien qu'il s'imaginait avoir ébranlé la base du système, pour avoir montré que toute perception implique les concepts de cause et de substance. « Sans le principe de causalité, disait-il, la sensation éprouvée par l'âme serait un signe sans valeur et qui ne représenterait rien ;... c'est ce principe qui nous fait sortir de nous-mêmes et nous révèle des objets extérieurs à nous, cause étrangère de nos sensations. Si Kant avait vu qu'ici le principe de causalité intervient déjà, il aurait reconnu que la sensibilité réduite à elle-même, est absolument aveugle ; que par elle-même elle ne nous apprend rien du monde extérieur... » (44). Cousin aurait dû remarquer que, dans l'*Analytique transcendente*, Kant a affirmé l'intervention du concept de cause, mais en un autre sens que lui ; que s'il ne l'a pas conçue comme consistant simplement à nous faire rapporter un état interne, une sensation, à un objet extérieur comme à sa cause, il a soutenu néanmoins que le concept de cause est supposé par toute notre expérience des objets, au moins en ce sens qu'une perception ne peut être regardée comme objective qu'autant que son ob-

(43) *Ibid.*, p. 81. Cousin indique lui aussi, mais sans y insister, la conception de l'idéalité des caractères constants de l'expérience variable. *Ibid.*, p. 32.

(44) *Ibid.*, p. 304-305. Voy. aussi *Cours de l'hist. de la philos. moderne*, 1846, 1^{re} série, T. I, p. 302-304 (leçons de 1817).

jet est représenté comme faisant partie d'une suite qui se développe dans le temps conformément à une règle, c'est-à-dire, conformément au principe de causalité. Chez Kant, l'objet n'est pas simplement ce qui cause la perception, mais ce que nous nous représentons comme rendant nécessaire l'ordre de nos perceptions successives. La théorie de la perception que Cousin opposait à l'*Esthétique transcendente* ressemble à celle que Schopenhauer opposait à la théorie kantienne de la causalité, dans la *Quadruple racine du principe de la raison suffisante* (45). Il serait superflu de rappeler que Cousin en tirait une tout autre conclusion que Schopenhauer, quant à la réalité de l'objet atteint au moyen du concept de cause.

Nous venons d'examiner comment de la *Critique de la raison pure* Cousin retenait pour son éclectisme ce qui tendait à prouver l'existence d'une raison et de connaissances rationnelles, indépendantes de l'expérience, et comment il rejetait l'explication proposée par Kant de leur valeur objective, explication qui les réduisait à ne valoir que pour les phénomènes et qui par là mêlait au rationalisme ce qui, selon Cousin, y répugne le plus, le scepticisme. Si donc il lui paraissait que ce rationalisme sceptique contredisait la *Critique de la raison pratique*, qu'il regardait comme un rationalisme dogmatique, il n'en tenait pas moins pour vrai le dogmatisme moral qu'elle avance ; puisqu'il n'y trouvait de contradiction qu'avec les conséquences faussement déduites de l'existence de connaissances *a priori*. C'est de cette façon qu'il accordait avec son propre enseignement la morale de Kant. Il en empruntait principalement les réfutations des systèmes de morale fondés sur l'intérêt, sur le sentiment, sur la perfection ou sur la volonté divine. La doctrine du souverain bien lui paraissait acceptable, à condition qu'elle ne fût pas tenue pour exclusive

(45) Chapitre IV, § 21, *Apriorité de la notion de causalité, Intellectualité de la perception empirique* ; § 23, *Contestation de la démonstration donnée par Kant concernant l'apriorité du concept de causalité*.

de toute preuve spéculative de l'immortalité et de l'existence de Dieu. De bonne heure, il professa beaucoup d'admiration pour la formule de la loi morale, dont il disait qu'elle « est peut-être ce qu'il y a de plus nouveau, de plus ingénieux, de plus sûr dans toute la morale de Kant » (46). — Voyons le sens qu'il lui donnait.

La morale de Kant est une morale rationaliste : elle fait reposer tous nos devoirs sur la raison ; c'est une théorie de la raison en tant que celle-ci détermine immédiatement nos actions. « Obéir à la raison, tel est le devoir en soi, devoir antérieur et supérieur à tous les autres, les fondant tous et n'étant fondé lui-même que sur le rapport de la liberté et de la raison. En un sens éminent, il n'y a qu'un devoir, celui de rester raisonnable. » (47). Comment saurons-nous si nous agissons selon la raison ? Quels sont les ordres de la raison ? Il faut d'abord remarquer que, puisqu'une action tient sa valeur morale de ce qu'elle est déterminée immédiatement par la raison et non par les circonstances matérielles ou sensibles, sa valeur ne dépend ni de son accomplissement ni de ce qui en résultera, mais du motif qui nous fait agir. De plus, nous savons que tout ce qui émane de la raison vaut universellement. Il s'ensuit qu'une action conforme à la raison se reconnaît à ce que le motif de cette action peut être regardé par la raison comme « une maxime de législation universelle pour tous les êtres intelligents et libres. Si, ajoute Cousin, au lieu du motif de votre action, c'est le motif contraire que vous pouvez généraliser, si ce motif est pour votre raison une maxime universelle, votre action, étant opposée à cette maxime, est reconnue par là opposée à la raison et au devoir : elle est mauvaise. Si ni le motif de votre action ni le motif contraire ne peuvent être érigés en loi universelle, l'action n'est ni mauvaise ni bonne, elle est indifférente. Telle est la mesure ingénieuse et

(46) *Premiers essais de philosophie*, 4^e édition, 1862, p. 353.

(47) *Cours de l'histoire de la philos. moderne*, 1846, 1^{re} série, T. II, p. 523 (leçons de 1818).

solide que Kant a appliquée à la moralité des actions. Elle fait reconnaître avec la dernière clarté où est le devoir et où il n'est pas, comme la forme sévère et nue du syllogisme, en s'appliquant au raisonnement, en fait ressortir de la façon la plus nette et la plus vive l'erreur ou la vérité » (48). Il commentait encore en ces termes cette loi fondamentale de la raison pratique, par laquelle il considérait que Kant nous a fait tenir la clef de toute la casuistique morale : « Nul motif ne nous apparaît universellement légitime, hormis les motifs honnêtes. Tout motif qui ne peut être transformé aisément en une maxime d'ordre général est suspect par cela même ; mais dès qu'un motif se prête à cette généralisation, vous pouvez l'accueillir avec sécurité. En vous conformant à une loi qui vous paraît celle de tous les êtres moraux, vous sentez vous-même que vous faites partie de l'ordre moral. » (49). Pourquoi n'est-il pas possible que certaines maximes soient universalisées ? Que faut-il entendre par cette impossibilité de les ériger en lois universelles ? Toutes les réponses qui se trouvent chez Cousin se ramènent à celle-ci : de telles maximes, une fois mises sous la forme universelle, « sont évidemment absurdes et révoltent la conscience ». Si par maximes absurdes il avait entendu maximes contradictoires, il aurait oublié, en les disant évidemment absurdes, que Kant a pris la peine de montrer que certaines maximes deviennent contradictoires dès qu'on les universalise, ce qui prouve que leur absurdité, la contradiction qu'elles impliquent, n'était pas toujours, pour Kant, évidente de soi. Mais il est fort probable que l'opinion de Cousin était simplement que nous rejetons ces maximes universalisées, parce que sous cette forme elles révoltent invariablement la conscience morale. S'il avait su préciser comment le principe kantien ainsi entendu convenait à son rationalisme, Cousin se serait représenté clairement une interprétation semblable à celle que nous avons indiquée à propos de la même

(48) *Ibid.*, p. 322.

(49) *Premiers essais de philosophie*, p. 353-354.

difficulté touchée par Portalis. Mais considérant surtout le rôle décisif qu'il accordait à la conscience morale, il oublia quelle importance il avait reconnue à la forme universelle, par laquelle il avait admis que la conscience décide infailliblement de la valeur des maximes qui en sont revêtues, et il arriva à cette idée, indiquée déjà par M^{me} de Staël, que de même que dans les beaux-arts il n'y a pas de règle que le génie ne puisse jamais transgresser, il n'y a pas en morale de loi qui ne soit susceptible d'exceptions. Chaque décision de la conscience, soutenait-il alors, comme celle d'un jury, ne concerne qu'un cas, ne vaut pas nécessairement d'une manière générale; ses jugements passés ne la lient pas pour ses jugements futurs. Il continuait cependant de la dire identique à la raison et guidée par une loi absolue, mais par une loi dont les applications à des cas donnés n'engendrent pas de lois particulières commandant sans condition, catégoriquement. — Il semble que Cousin ait abandonné cette thèse, dans la suite (peut-être pour la même raison que M^{me} de Staël avait repoussé une telle conception de la morale); car il laissa inédite la leçon où il l'avait développée (50), et il ne cessa d'affirmer dans ses livres l'infailibilité du critère kantien.

Cette leçon nous apprend au moins que la confiance qu'il avait mise dans le critère kantien n'était pas aussi inébranlable qu'il l'avait énergiquement proclamée. La critique qu'il fit de la définition kantienne du bien par le devoir permet de penser qu'il n'était pas plus fermement convaincu que ce critère, ce principe de l'universalisation, fût fondé directement sur la raison. Selon cette définition, telle que Cousin l'énonçait, le bien est ce que la loi universelle ordonne, le mal est ce qu'elle défend (51). Il se prononçait pour l'opinion contraire : le devoir se fonde sur le bien, et non le bien sur le devoir. « Si le bien, dit-il, n'est pas le fondement de l'obli-

(50) Voy. l'analyse de cette leçon dans : Paul Janet, *Victor Cousin et son œuvre*, p. 141-153.

(51) *Cours de l'hist. de la phil.*, 1^{re} série, T. I, p. 338.

gation, l'obligation n'a pas de fondement; et cependant elle en a besoin » (52). Pour imposer une obligation, il faut pouvoir établir qu'elle est bonne; autrement elle serait arbitraire. « Personne, dit-il encore, ne se laisse imposer un devoir sans s'en rendre raison » (53); par où l'on voit qu'il ne voulait plus se payer de cette raison qu'une loi, étant universelle, est un commandement de la raison.

Cousin s'était refusé à subordonner le concept du bien au principe du devoir; semblablement Jouffroy ne croyait pas qu'on pût se satisfaire d'une théorie du bien déduite uniquement de ce principe. Jouffroy accordait que par la forme universelle la conscience morale se garantit de l'erreur au sujet de la valeur des maximes; qu'en elle Kant a donné le critère infaillible, le signe certain du devoir. Mais il objectait que le concept du bien et le concept du devoir ou de ce qui doit être fait sont identiques : dire, avec Kant, que le bien est ce qui doit être fait, c'est commettre une tautologie, ce n'est pas dire en quoi consiste le bien (54). « Kant nous donne bien un moyen de discerner ce qui est bien de ce qui est mal. Mais remarquez qu'en appliquant ce *criterium*, nous connaissons bien dans chaque cas particulier ce qui est bon et ce qui est mauvais...; mais il restera à s'élever à l'idée même du bien, c'est-à-dire à tirer, de toutes les choses particulières déclarées bonnes par le *criterium* de Kant, l'idée même du bien » (55). Un homme peut savoir dans chaque circonstance ce qu'il doit faire ou ne pas faire, il ne sait pas pour cela « la fin définitive de l'homme, c'est-à-dire le bien, et quel rapport il y a entre le bien absolu et cette fin. » La téléologie morale de Kant et sa théorie du bien n'étaient propres, aux yeux de Jouffroy, qu'à éluder le problème de la fin et du bien. Mais regarder, avec Jouffroy, comme le problème capital de la philosophie ce pro-

(52) *Ibid.*, T. II, p. 299.

(53) *Ibid.*, p. 300.

(54) Jouffroy, *Cours de droit naturel* (leçons de 1853-55), 2^e édit., T. II, p. 363-364, 367-368.

(55) *Ibid.*, p. 555.

blème de la fin suprême de l'homme et de la nature, dont la solution eût supposé la connaissance du monde et eût seule renfermé la connaissance entière du bien absolu, c'était rétablir dans la morale la méthode dogmatique, qui faisait dépendre de la métaphysique, d'une science de la réalité, la connaissance de l'objet du devoir.

La morale de Kant paraissait donc à Jouffroy incomplète plutôt que fausse. Elle nous laisse ignorer, estimait-il, la nature du bien, mais elle suffit à nous marquer notre devoir, et comme ce qui doit être fait est identiquement le bien, elle est un guide certain pour l'étude du bien. Faisant un tel cas de la morale kantienne, il devait s'attacher à montrer comment Kant en a justifié le principe, la loi de l'universalisation; il s'en acquitta de la manière suivante :

La loi d'un être libre, c'est « une loi qui n'agit que parce qu'elle est comprise » ; toute autre loi serait une contrainte. Le concept d'une cause libre est donc le concept d'une intelligence, d'une intelligence qui ne reçoit sa loi de personne, mais qui se détermine par une loi qu'elle s'impose à elle-même. Le mode d'action de cette loi est l'obligation; car, entre l'indétermination absolue, ou l'absence de toute influence, et la contrainte, il n'y a que l'obligation, le devoir. La loi d'un être libre est donc la loi qui oblige dès qu'elle est comprise. On voit par là qu'un être libre se gouverne par le devoir, et que, réciproquement, le devoir ne peut gouverner qu'un être libre. La loi conforme à cette notion d'un être libre et raisonnable est la loi de toute nature libre et raisonnable, c'est-à-dire une loi « applicable et obligatoire pour tout être également libre et raisonnable », une loi universelle (56).

Toute cette analyse portant simplement sur les concepts d'un être libre, d'un être obligé et de la loi d'un être raisonnable, son exactitude ne dépend nullement de ce qu'il existe ou non de tels êtres; elle montre qu'il y a entre ces concepts

(56) *Ibid.*, p. 308-309.

une liaison telle qu'il suffit de prouver la réalité de l'objet de l'un quelconque d'entre eux pour que la réalité de l'objet des autres soit prouvée. Comment passerons-nous du concept d'une chose à son existence ? L'observation intérieure nous dit bien que nous sommes libres; en outre, nous sentons que nous sommes obligés, nous avons le sentiment du devoir; ainsi nous saisissons sans sortir de nous-mêmes la réalité objective de tous ces concepts. « Mais, remarque Jouffroy, tel est le scrupule de Kant dans la rigueur de ses démonstrations, qu'il ne veut pas même accepter comme fait l'existence d'une cause libre » (57). C'est qu'il peut établir cette existence, non seulement sans sortir du moi, mais sans sortir de la raison, de la faculté des concepts. En effet, de ce que nous sommes doués de raison, il suit, comme cela vient d'être montré, qu'une loi universelle nous oblige, et, de ce que nous sommes obligés, que nous sommes libres, c'est-à-dire que des êtres libres existent (58).

Par cette étude de la morale kantienne Jouffroy avait cherché avant tout à en définir la méthode. Il expliquait que cette méthode de Kant consistait à analyser les concepts moraux fondamentaux, en vue de découvrir leur enchaînement, et sans d'abord se demander si leur objet existe, cette existence s'établissant ensuite par l'existence en nous de la faculté d'avoir ces concepts. Il voulait faire comprendre surtout avec quelle solidité les parties principales de cette morale, théories du devoir, du bien, de la liberté, du souverain bien, tiennent les unes aux autres; mais il n'entreprit pas d'en expliquer le détail.

Un exposé détaillé de la philosophie pratique de Kant se rencontre dans les *Leçons* inédites de Cousin sur ce sujet, rédigées par Barni. Il se peut, d'ailleurs, que ce dernier ait eu la plus grande part à cet ouvrage, car ces *Leçons sur Kant* ressemblent beaucoup à ses *Examens*; elles se composent de résu-

(57) *Ibid.*, p. 349.

(58) *Ibid.*, p. 324-350.

més assez étendus, comprenant la traduction de plusieurs passages de Kant et qui concernent la *Doctrine de la vertu*, la *Critique de la raison pratique*, la *Religion*, les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, la *Doctrine du droit*. Ces résumés se confondent trop constamment avec la lettre de ces œuvres pour présenter la moindre originalité. Cependant, en observant qu'ils reproduisent plusieurs des sens apparents que prend chez Kant le principe de l'universalisation des maximes, nous remarquons qu'au lieu que les autres écrits de Cousin portaient à croire que Kant avait laissé la conscience morale juge de la possibilité d'universaliser les maximes, la signification véritable et fondamentale du principe paraît être, dans ces résumés, celle selon laquelle les maximes des actions conformes au devoir se reconnaissent à ce qu'elles peuvent être considérées *sans contradiction* comme des lois *naturelles* universelles. La loi naturelle sert ainsi de type pour discerner les véritables lois morales. Comme la loi morale, loi de la volonté pure, de sa causalité libre, soustrait la volonté à l'hétéronomie, au monde sensible, la loi naturelle, forme du monde sensible, est encore pour nous le type d'une nature suprasensible. La loi morale nous fait concevoir « une nature supérieure, archétype, que nous devons prendre pour modèle de nos déterminations » (59).—Malheureusement les exemples destinés par Kant à éclaircir le principe étaient insuffisamment commentés. Dans l'exemple du faux témoignage, l'auteur de ces résumés, Cousin ou Barni, entendait par maxime qui ne peut devenir loi universelle une maxime qui, érigée en une telle loi, serait une loi qui régirait des actions ne pouvant se produire conformément à cette loi; ce qui, en effet, paraît bien être une loi contradictoire. Dans l'exemple du suicide, on en expliquait la maxime comme devant être repoussée parce que, érigée en loi universelle, elle serait une loi destructive des êtres qu'elle régirait; mais il ne paraît pas qu'elle serait pour cela contradictoire. Des explications de cette sorte, donnant un sens diffé-

(59) V. Cousin, *Leçons sur Kant*, rédigées par Barni, F° 30 et F° 49.

rent à ce principe pour chacune de ses applications, font qu'il y ait, à proprement parler, autant de principes différents que ce prétendu principe unique a d'applications diverses; elles lui ôtent son caractère essentiel, l'universalité.

Si Cousin ne s'est guère embarrassé de ces difficultés, c'est que sa philosophie, pour donner une origine rationnelle à la morale, recourait à l'idée du bien, plutôt qu'à la forme universelle de la loi du devoir. C'est cette idée du bien, que ses analyses découvraient à la base de tous les jugements sur la valeur morale des actions et au fond de tous les sentiments moraux, qui était, pour lui, l'idée proprement rationnelle; et il ne rapportait le devoir à la raison que comme conséquence de cette idée.

Les ouvrages que Cousin publia ne traitaient de la philosophie pratique de Kant que par occasion; tandis qu'il en consacra un spécialement à la philosophie spéculative (60). Ses leçons orales devaient aussi appeler plus constamment l'attention de ses élèves sur la *Critique de la raison pure*. Nous avons vu que certains d'entre eux, et le plus brillant de tous, Jouffroy, finirent par préférer la théorie de Kant sur la raison spéculative, telle que Cousin la comprenait, à celle des Écossais et de Cousin lui-même. Il nous reste à rappeler que l'abbé Bautain, qui fut condisciple de Jouffroy à l'École normale (60*), paraît l'avoir précédé dans cette même opinion.

L'abbé Bautain s'appuyait sur Kant pour nier que la science métaphysique pût s'établir par « la raison abandonnée à elle-même et réduite à ses seuls moyens naturels ». « Ce qui

(60) La morale de Kant, principalement ses idées sur le droit, étaient légèrement touchées dans quelques ouvrages de Lerminier. Lerminier, qui se signala d'abord en attaquant les éclectiques, puis déçut le public en se réconciliant avec eux, avait la prétention de connaître mieux que personne en France la philosophie allemande, mais ses écrits n'ajoutaient pas grand-chose à ce qu'on y savait sur celle de Kant. Il en a parlé dans : *Philosophie du droit*, 1851, T. II, p. 172-176, chap. VIII et IX ; *Introduction générale à l'histoire du droit*, 2^e édit., 1855, p. 248-262 ; *Lettres à un Berlinoïse*, p. 395-396 ; *Au delà du Rhin*, 1855, T. II, p. 111-114.

(60*) Bautain y entra en 1813, Jouffroy en 1814.

de nos jours, disait-il, a illustré par-dessus tout le philosophe de Kœnigsberg trop peu compris en France, malgré l'appel qu'on y fait journellement à son autorité; ce qui lui donne réellement des droits à la reconnaissance des partisans de la vraie philosophie, c'est que, dans sa *Critique de la raison pure*, il a démontré d'une manière incontestable l'impuissance de la raison à résoudre péremptoirement un seul problème de métaphysique » (61). Puis Bautain affirmait que la seule science métaphysique accessible à l'homme était celle dont les principes sont dans la révélation, dans « la Parole de l'origine des choses, la Parole qui a fourni dans tous les temps les vérités fondamentales de l'ordre et de la société; Celle enfin qui a été conservée providentiellement dans le monde pour y proclamer toujours, et en raison des besoins et du développement de l'humanité, la doctrine la plus pure, la plus lumineuse, la plus analogue à l'homme qui ait jamais été annoncée sous le soleil... » (62). Tirer des Écritures les principes de la métaphysique, tel est le rôle de la philosophie. La certitude de ces principes et de toute la science établie sur eux sera celle de la foi en la révélation, confirmée par leur accord avec l'expérience humaine, par leur convenance avec tout l'ordre social et naturel. Le plus haut usage que l'homme puisse faire de sa raison seule, c'est d'en démontrer l'impuissance, c'est ce qu'a fait Kant et c'est là le premier pas vers la vraie philosophie. Par là Kant a chassé le mauvais génie, la dialectique, qui, s'étant glissée dans les écoles du moyen âge, « avait réussi à faire croire presque généralement que l'homme pouvait, par la seule force de son esprit, s'élever à la connaissance des vérités fondamentales de la métaphysique, telles que l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, etc. L'école, poursuit Bautain, ne se doutait pas qu'en admettant cette opinion, et en s'exer-

(61) L. Bautain, *Philosophie du christianisme*, Paris et Strasbourg, 1835, T. I, p. 173.

(62) Bautain, *De l'enseignement de la philosophie en France, au dix-neuvième siècle*, 1833, p. 88.

çant à prouver Dieu par la raison, elle posait le fondement du rationalisme qui devait un jour déchirer l'Église ; et Kant qui vint attaquer brusquement cette opinion au dix-huitième siècle, et détruire les fausses prétentions de l'école, ne se doutait pas non plus, qu'en déterminant si nettement la compétence de la raison, il ébranlait le protestantisme dans sa base » (63). Pour Bautain comme pour Jouffroy, cette impuissance de la raison, démontrée par Kant, tient à ce que « toute notre manière de connaître dépend des formes de nos facultés, des conditions de notre organisation, des lois de notre esprit, lesquelles, étant purement *subjectives*, ne peuvent jamais le transporter au delà des bornes de sa subjectivité, ni l'autoriser à affirmer la vérité de l'être en lui ou hors de lui » (64). C'est également contre l'école écossaise qu'il dirigeait ces paroles ; mais il insistait plus que Jouffroy sur la théorie des antinomies, qui étaient, en quelque sorte, la preuve *a posteriori* de l'impuissance de la raison (65).

On sait que l'abbé Bautain fut obligé de se rétracter (65*). Il convint que de cette critique de la raison pouvait sortir un scepticisme fort menaçant pour toute théologie (66). Tâchant de justifier son kantisme, dont l'évêque de Strasbourg l'avait blâmé, il définit en ces termes ce que cette philosophie avait été pour lui : « Voici en quoi nous trouvions que les antinomies kantienues avaient été utiles à l'étude de la philosophie. Persuadés que nous étions qu'il n'y a point de science métaphysique possible pour la raison abandonnée à elle-même et réduite à ses seuls moyens de connaître, convaincus que sans principes et sans données supérieures,

(63) *Phil. du christianisme*, T. II, p. 276.

(64) *De l'enseignement*, p. 26 ; *Phil. du christ.*, T. II, p. 52.

(65) *Philosophie morale*, Paris, 1842, p. VIII.

(65*) Des idées semblables à celles de Bautain, appuyées aussi sur le kantisme, et désignées sous le nom général de *fidéisme*, ont encore été récemment combattues par l'Église catholique. Sur ces questions, voy. la bibliographie donnée dans le long article *Foi-Fidéisme*, du *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, Paris, 1911.

(66) *Philosophie morale*, Paris, 1842, p. VIII.

elle ne pouvait arriver par le raisonnement à aucune conclusion définitive dans les grandes questions métaphysiques, nous pensions que c'était rendre un service signalé à la science et à la religion tout à la fois, que de démontrer ainsi par le fait l'impuissance du rationalisme se combattant lui-même et se neutralisant par ses propres efforts. Nous avons cru qu'il y avait là une réponse péremptoire à la prétention orgueilleuse de la raison moderne qui a voulu fonder par elle-même et à elle toute seule la science et la religion, et nous trouvions remarquable que cette démonstration *a posteriori* de l'incapacité de la raison pour les choses métaphysiques, fût justement proclamée par un sectateur de cette communion chrétienne qui a déclaré la raison juge souverain et en dernier ressort de toutes les vérités. Voilà ce qui nous a frappés dans le travail de Kant, et ce en quoi nous avons pu le trouver utile. Nous ne l'avons approuvé que sous ce point de vue et pas au delà. Qu'après cela ses antinomies soient insoutenables dans la réalité, nous en convenons volontiers; car ce sont de pures abstractions, et la raison humaine ne s'est jamais trouvée effectivement dans l'état où Kant la suppose. C'est pourquoi il l'appelle *raison pure* ou considérée d'une manière toute spéculative. D'ailleurs Kant s'est réfuté lui-même, et après avoir refusé à la raison en tant que *spéculative*, une portée objective pour la science, il a été obligé de la lui accorder en tant que *raison pratique*, pour fonder la morale; inconséquence grave qui trahit le vice de son système » (67).

Ainsi Bautain s'était flatté de faire du kantisme un soutien du catholicisme (68). Mais pour cela il n'en avait retenu que

(67) *Lettre à Monseigneur Lepappe de Trévern, évêque de Strasbourg*, 1837, p. 19-20.

(68) Mérian, dans son *Parallèle de nos deux philosophies nationales*, se moquant des efforts de certains catholiques allemands pour adapter le kantisme à leurs dogmes, avait dit qu'il leur resterait toujours la ressource d'assurer sur ce que Kant a limité la puissance de la raison « la nécessité de soumettre la raison à la foi et aux décrets de l'Eglise » (p. 79). Du temps de Bautain, Henri Heine parla pareillement des chrétiens d'Allemagne qui croyaient Kant avec eux.

la partie spéculative, en tant que négative, constituée par la *Critique de la raison pure*; il en avait séparé la partie pratique, à laquelle appartient précisément la philosophie religieuse de Kant, et par laquelle cet « homme qui passe pour le plus grand logicien des temps modernes » s'est fait « une des lumières de la Réforme » (69). Avec la *Critique de la raison pratique*, pensait Bautain, Kant est revenu au principe de la souveraineté de la raison, il s'est rallié à une religion qui n'admet que ce que la raison approuve, il est rentré dans le protestantisme. Mais ce retour était injustifiable. La morale rationnelle qu'il a donnée pour base à sa *Religion* n'est pas la vraie morale. La vraie morale, celle qui doit régner sur tout le monde, doit pouvoir être comprise de tout le monde, être populaire; telle est la morale de l'Évangile, tandis que celle de Kant se formule en « phrases solennelles » qui ne seront jamais comprises tout au plus que par des philosophes (70). Enfin et surtout, Bautain trouvait que c'était contredire la première *Critique* que de donner à la raison considérée dans son usage pratique plus de valeur objective qu'on ne lui en a reconnu pour son usage spéculatif; puisque l'usage pratique de la raison, la conscience morale, non plus que son usage spéculatif, ne nous fait sortir de la sphère de notre subjectivité (71).

Cette façon de représenter le rapport des deux *Critiques* concordait avec ce qu'en disait Cousin, à cela près que, pour Bautain, c'est à tort que Kant a accordé à la raison pratique une puissance qu'à juste titre il refusait à la raison spéculative; au lieu que selon Cousin le tort de Kant est d'avoir refusé à la raison spéculative cette même puissance qu'il reconnaissait justement à la raison pratique. Cette opinion qui veut que les deux *Critiques* soient inconciliables, répandue en

(69) *Philosophie morale*, p. VII.

(70) *La morale de l'Évangile comparée aux divers systèmes de morale*, 1855, p. 250, 260. Ici Bautain fait à la morale de Kant le même reproche que Portalis.

(71) *Ibid.*, p. 246, 248.

France par Cousin plus que par aucun autre, y fut encore favorisée par l'ouvrage d'Henri Heine sur l'Allemagne, qui commença de paraître dans la *Revue des Deux-Mondes*, et qui relevait, d'une manière divertissante, dans le kantisme comme dans les autres aspects de l'esprit germanique, ce que M^{me} de Staël n'avait pas voulu y voir. Il conseillait aux Français de bien considérer la *Critique de la raison pure* comme la seule œuvre de Kant vraiment importante. C'est là, leur disait-il, que Kant a manifesté sa pensée révolutionnaire, qui a tout changé dans la spéculation philosophique en Allemagne. Sans doute, on a entendu dans ce pays de « bons chrétiens » proclamer Kant de leur parti, se figurant qu'« il n'avait renversé toutes les preuves philosophiques de l'existence de Dieu que pour faire comprendre au monde qu'on ne peut jamais arriver par la raison à la connaissance de Dieu, et qu'on doit alors s'en tenir à la religion révélée ». Mais ce n'est là qu'une falsification; il n'y a nul compte à tenir de ceux qui en ont été dupes. Le vrai résultat du criticisme, c'est la ruine de toute espèce de théologie, achevée par le livre même de Kant sur la religion, pour quiconque en saisit bien le sens; c'est l'athéisme. Le criticisme fut ainsi une révolution au regard de laquelle toute autre paraît un événement de peu de conséquence. Les Français avec Robespierre n'ont tué qu'un roi; les Allemands avec Kant ont tué Dieu. Mais après la tragédie, la farce : dans sa seconde *Critique*, par prudence ou par humanité, Kant a voulu ménager les consolations que le vulgaire reçoit de ses croyances; il ne put que donner aux hommes éclairés sujet de mettre une fois en doute sa sincérité, par tout ce qu'il écrivit pour sauver les dogmes qu'à leurs yeux il avait à jamais anéantis.

Parce qu'Henri Heine s'était appliqué, tout du long de son ouvrage, à faire de l'Allemagne un tableau totalement différent de celui que M^{me} de Staël en avait tracé aux Français, il a pu s'imaginer, en abordant le kantisme, qu'il allait leur en révéler une tendance jusqu'alors insoupçonnée d'eux et leur

développer là-dessus une opinion de nature à les surprendre; mais il ne fit guère plus que leur redire ce qui, au fond, avait déjà été l'opinion de certains adversaires français du kantisme, tels que Degérando, et l'agrémenter de plaisanteries assez semblables à celles dont Mérian avait semé son *Parallèle*, ou à celles par lesquelles les revues et les journaux français avaient accueilli les livres de Villers et de Kinker.

CONCLUSION

La philosophie kantienne proprement dite, celle dont Kant fut le créateur, et qu'il mit au jour pendant les années de sa vie qu'on a coutume d'appeler la période critique, est contenue essentiellement dans la *Critique de la raison pure*, dans la *Critique de la raison pratique* et dans la *Critique du jugement*. Ses autres ouvrages de la même période qui doivent être considérés comme importants, doivent l'être comme appartenant à trois groupes, entre lesquels ils se répartissent selon qu'ils ont, respectivement, avec telle de ces trois œuvres capitales plus de rapports qu'avec les deux autres. De même qu'ils durent à ces rapports presque tout l'intérêt qu'on y porta en Allemagne, ils valaient la peine d'être connus en France soit en ce qu'ils donnent, comme les *Prolégomènes* et les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, des éclaircissements sur la philosophie nouvelle présentée dans les trois *Critiques*, et servent à y introduire; soit en ce qu'ils sont, comme la *Métaphysique de la nature*, la *Métaphysique des mœurs* et la *Religion*, des développements des principes qu'elles avaient examinés, expliqués et justifiés, et montrent les applications qu'on peut en faire.

Sans trop dépriser ce qu'un très petit nombre d'entre eux en savaient dès avant 1835, nous pouvons dire que la *Critique du jugement* était restée inconnue des philosophes français durant toute l'époque que nous avons étudiée. Ce n'est pas qu'on manquât d'exposés assez étendus de la dernière *Critique*; c'est que ceux dont on disposait manquaient de clarté, leurs auteurs, Buhle et Schön, s'étant attachés à reproduire, en des extraits, les paroles de Kant, au lieu d'exprimer librement ce qu'ils croyaient avoir été sa pensée.

La *Critique de la raison pratique* et les autres écrits de Kant qui s'y rapportent immédiatement pour constituer avec elle sa philosophie pratique, furent l'objet de travaux français moins détaillés que ceux qui traitaient de la première *Critique*. C'est cependant par ce côté de la doctrine kantienne qu'on prit d'elle, en France, l'opinion la plus avantageuse : cette philosophie pratique gagna même quelques suffrages parmi ceux, tels que Massias, chez qui la philosophie spéculative de Kant n'avait, pour ainsi dire, nul accès. Le résumé très sommaire que Villers avait donné provisoirement de la seconde *Critique* — auquel vint s'ajouter plus tard l'éloge éclatant inspiré à M^{me} de Staël par la pensée qu'il lui avait découverte — avait suffi pour qu'on arrivât à reconnaître assez généralement à cette partie du kantisme beaucoup d'élévation; et, comme il s'agissait de morale, n'était-ce pas y reconnaître ou tout au moins y pressentir beaucoup de vérité ? Mais cette impression, la plus propre à exciter le désir de pénétrer plus avant dans la nouvelle doctrine morale, ne pouvait être produite avec autant de force et de clarté par les quelques pages où Villers avait résumé la philosophie pratique, que si, au lieu de commencer ce résumé par la théorie de la liberté transcendente, il avait suivi le même ordre que Kant dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, ordre selon lequel on part de la conscience morale commune, pour passer, par l'analyse de celle-ci, aux principes d'une morale philosophique, et, de là, à la théorie de la liberté transcendente, ou explication de la possibilité de l'impératif catégorique qui se fait entendre à tout homme dans la conscience morale et que ces principes expriment (1) Outre que cet ordre, présentant le fait à expliquer avant l'explication, eût fait paraître cette théorie plus compréhensible, il eût montré que cette analyse de la conscience morale, ainsi que l'établissement de ses principes, suivant les-

(1) C'est à peu près ce que fit remarquer à Villers l'auteur d'un compte rendu de son livre, dans l'*Allgemeine Literatur-Zeitung*, Iéna, 6 et 7 août 1802, p. 303-304

quels elle juge, et de leurs rapports avec la raison, conservent un sens, quoi qu'on vienne ensuite à penser de cette théorie; qu'ils ont indépendamment de cette dernière une valeur, un intérêt. Il est probable que Cousin n'ait pas encore su bien distinguer qu'il convenait, dans une étude attentive aux détails, de commencer, de cette façon, par considérer séparément de la troisième les deux premières sections des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, jointes à tout ce qui y correspond dans la *Critique de la raison pratique* et dans les autres ouvrages de Kant sur la philosophie pratique; cependant c'est en tant qu'il se conforma, sciemment ou non, à une semblable méthode, qu'il arriva à se faire de la morale kantienne une interprétation plus claire, qui se propagea en France plus largement que ce qu'on avait pu en apprendre dans le livre de Villers, sans être pour cela aussi superficielle que ce qu'en avait dit M^{me} de Staël, et qui fut telle qu'il y vit plus d'une idée bonne à retenir pour construire sa morale éclectique. Il aperçut, jusqu'à un certain point, que la grande impression produite par la morale kantienne à tous ceux qui l'examinent d'un peu près, leur vient de ce qu'ils approchent par là des concepts moraux pris dans toute leur pureté, dégagés de tout ce qui tient plus ou moins de l'intérêt, des inclinations, de la crainte ou de l'espérance, de toutes choses auxquelles les empiristes voulaient réduire le fait de la conscience morale ou avec lesquelles le mêlaient et le confondaient certains philosophes et théologiens qui subordonnaient la morale aux dogmes religieux, au lieu d'en faire le vrai fondement de la croyance qui peut légitimement s'y attacher. Il eut recours autant aux Écossais qu'à Kant pour soutenir que la véritable philosophie de l'expérience n'est nullement cet empirisme qui, alors qu'il faudrait observer le fait, l'analyser, en découvrir toute l'originalité, s'efforce de le détruire, de le faire disparaître en l'absorbant dans une théorie qui vise à tout assimiler à la sensation, aux désirs sensibles, à tous les états de l'esprit composés de sensations et de ces désirs. Mais, après avoir montré que la conscience morale

est un fait si hétérogène à ces états et aux mobiles et motifs qui en dérivent, qu'elle leur est parfois directement opposée, Cousin se tourna contre les Écossais, mais toujours avec Kant, pour montrer que le sentiment moral, tout irréductible qu'il est aux autres données sensibles, doit s'expliquer par autre chose que lui-même et dont il tient précisément son caractère moral; que ce sentiment, en tant que moral, résulte d'un jugement porté sur la valeur morale des actions à l'occasion desquelles nous l'éprouvons, jugement qui se règle sur le rapport qu'a leur motif avec une idée ou un principe rationnels. Cousin soutenait qu'en dernière analyse ce jugement repose sur l'idée rationnelle du bien, tout en admettant l'infailibilité et la rationalité du principe kantien de l'universalisation des maximes. L'attitude qu'en cela l'école éclectique prenait à l'égard de la morale kantienne, se dessinait plus nettement chez Jouffroy : il acceptait ce principe comme un critère infailible pour discerner, d'avec les maximes et les actions mauvaises moralement, celles qui sont moralement bonnes; il en faisait le premier principe de la méthode à suivre pour découvrir, par l'étude de ces maximes et de ces actions, la vraie nature du bien; mais il regardait l'idée du bien, auquel les maximes et les actions ainsi discernées participent, comme le motif qui détermine la volonté bonne, la volonté raisonnable, à suivre ces maximes et à accomplir ces actes : c'était, pour lui, de l'idée du bien que ce principe tenait toute sa force impérative, quoique la connaissance du bien, auquel tendent les actions que le devoir nous ordonne, dépendît de la connaissance du devoir et de la connaissance des obligations qui découlent de son principe.

Comme les éclectiques se donnaient l'air, par leurs affirmations, de concevoir pour la formule kantienne de ce principe un sens qui les convainquit de pouvoir définir par elle toutes les obligations morales, on avait bien lieu de regretter qu'ils n'eussent point dit comment se résolvaient pour eux les difficultés qui avaient empêché les idéologues de lui reconnaî-

tre une telle portée. Si donc on fait à Cousin un mérite d'avoir enseigné que même pour une philosophie s'établissant sur l'observation et sur l'analyse des idées il y a plus à retenir de la morale rationaliste de Kant que de la philosophie empirique, il faut avouer, en revanche, qu'il s'est trop peu soucié de ces difficultés, inhérentes au formalisme, qui faisaient dire à Portalis que le principe de la morale kantienne n'est d'aucun usage, ne détermine rien s'il n'est complété d'une façon ou d'une autre, et que, par tout ce qu'il laisse ainsi à définir, se prête à tous les abus. La signification de ce principe de l'universalisation est demeurée, de la sorte, très incertaine chez les philosophes français au début du dix-neuvième siècle; à tel point qu'il ne nous a été permis que de conjecturer ce qu'elle était pour ceux qui en proclamaient hautement la parfaite clarté et l'entière validité.

Les écrits français relatifs au kantisme les plus étendus et les plus nombreux portaient sur la *Critique de la raison pure*. Une critique de la raison spéculative, qui prétend découvrir les conditions sans lesquelles toute connaissance nécessaire serait impossible, et fixer les limites au delà desquelles aucune connaissance n'est possible, devait être appréciée selon la plus ou moins grande rigueur des raisonnements qui fondent de telles décisions. L'idéalisme transcendantal, en quoi consiste la critique kantienne, ayant pour objet la certitude apodictique de la connaissance, n'a de sens que par sa preuve, c'est-à-dire par ce qui tend à rendre évidente la liaison nécessaire de cette certitude avec l'idéalité transcendentale de la chose apodictiquement certaine. Les différentes manières de l'interpréter n'ont de valeur que dans la mesure où elles sont différentes tentatives pour faire concevoir cette idéalité de manière qu'une telle liaison apparaisse. Les auteurs des premiers exposés français ont su généralement qu'il ne suffisait pas de donner des indications rapides sur cette partie du kantisme, pour faire comprendre l'importance et la difficulté du problème qui y était posé — celui de la possibilité des jugements

synthétiques *a priori* — et pour persuader que l'idéalisme transcendantal marque au moins un pas vers sa solution. Ce qu'ils en montraient faisait assez voir qu'on ne devait point se contenter d'une étude simplement descriptive du système ; mais aucun n'arriva à en refaire l'argumentation de manière qu'elle apparût avec une réelle force démonstrative. La crainte d'être infidèles au texte original leur ôtait la liberté de l'élucider. Ils y auraient porté plus de lumière, si, abordant les endroits, tels que la *Déduction transcendentale*, où se trouvent les arguments qui sont censés valoir également pour toutes les catégories, ils avaient essayé de montrer ce que ces arguments signifient pour chacune d'elles, ou simplement pour l'une d'entre elles, et comment ils contribuent à rendre compte de la nécessité et de l'universalité du principe *a priori* correspondant à la catégorie considérée. Ainsi, c'est en prenant constamment l'exemple de la catégorie de cause et du principe de causalité, que nous avons pu marquer les points à partir desquels sont en défaut leurs explications du kantisme ou les explications de la possibilité des jugements synthétiques *a priori* qu'ils croyaient avoir vues chez Kant. Suivant la même méthode, nous tentons d'esquisser, dans un appendice, une interprétation qui, sans différer radicalement de celles qui représentaient pour les philosophes français de ce temps le criticisme, ait plus de solidité ; c'est-à-dire une interprétation sur laquelle ils eussent pu juger cette théorie de la connaissance plus favorablement qu'ils n'ont fait, tout en laissant cette théorie le plus possible semblable à ce qu'ils en savaient. Le vice des seules interprétations qui étaient alors connues en France excuse l'éloignement qu'on y témoignait généralement pour le kantisme ; mais c'est plutôt la confusion et l'obscurité des ouvrages où elles étaient exposées qui justifient l'oubli où ceux-ci sont tombés ; car ce même vice, le même défaut de solidité, n'est pas étranger aux façons dont la philosophie de Kant a été par la suite le plus fréquemment traitée, et le moyen de l'atténuer que nous proposons ne vaut pas

moins pour les interprétations qui ont été les plus divulguées, que pour les exposés par lesquels elles ont commencé à l'être en France.

Il serait difficile d'apporter à l'histoire des interprétations populaires du kantisme, à leur examen critique, et surtout à leur perfectionnement, un soin qui excédât leurs mérites ou leur importance : elles ne représentent rien de moins que le résultat du travail le plus malaisé que Kant ait désiré qui se fît sur son œuvre. Kant, en effet, et bien qu'il n'ait pas daigné s'y employer lui-même, a souhaité que ses idées fussent vulgarisées. (2). Ce qu'il blâmait dans les « philosophes populaires », c'était d'exiger que la spéculation philosophique fût subordonnée à la vulgarisation de ses démarches et de ses découvertes, que la première se pliât aux commodités de la seconde, que celle-là n'allât point où l'on ne pût qu'à grand-peine élever celle-ci. Ce qu'il blâmait, en somme, c'était de vouloir qu'on philosophât toujours de telle sorte que la vulgarisation ne fût d'aucun mérite, c'était de rendre inutile une « *vulgarisation philosophique* » (3) en ne tolérant qu'une philosophie vulgaire. Approuvant cette vulgarisation qui ne doit jamais peser sur les destinées des sciences philosophiques, mais, au contraire, se régler sur elles, Kant ne pouvait qu'approuver une diffusion d'une autre sorte, intéressant une moins grande multitude, tendant cependant à une sorte de popularité et dont on ne saurait aucunement refuser de faire cas, si ce n'est par le plus étroit esprit de secte ou de corps, par cet esprit de boutique dont Henri Heine s'est moqué, par cette arrogance dans laquelle ce même écrivain disait que les philosophes allemands ont donné trop volontiers et à laquelle il serait assurément très ridicule de se croire pleinement autorisé de ce que Kant déniait le droit d'écrire sur les questions qu'il avait traitées à ceux qui trouvaient qu'il l'avait

(2) *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Delbos, p. 116-117.

(3) *Ibid.*, p. 117.

fait trop peu clairement (4), ou de ce qu'il n'a jamais su garder une bien bonne opinion des hommes qui sont devenus ses contradicteurs (5). La philosophie serait dans une situation singulière par rapport aux autres sciences, s'il fallait que lui fût interdite la popularité dont nous voulons parler et qui leur convient si bien qu'elle est un facteur de leurs progrès. De même qu'il est légitime et même nécessaire à ces progrès qu'une théorie scientifique paraissant avoir quelque valeur ne se communique pas seulement de son inventeur aux hommes adonnés au même ordre de recherches que lui, mais que, pour qu'elle reçoive dans d'autres branches du savoir et des arts toutes les applications dont elle est capable et développe ainsi tout ce qu'elle renferme en puissance, elle soit communiquée à la fois avec une grande exactitude et à un grand nombre d'hommes cultivant des sciences et pratiquant des arts très divers (tels que l'art médical, les arts industriels, etc.), et qu'elle soit, en ce sens, popularisée ; — de même, si un système philosophique n'est pas une simple affaire d'école ; s'il est autre chose que ce que Schweighauser croyait de celui de Kant en le jugeant uniquement bon à occuper des professeurs de philosophie et à exercer la subtilité de leurs élèves ; s'il est propre à enrichir et à féconder ce qu'il y a de philosophique dans chacun des aspects de toute l'activité humaine, ce système doit pouvoir être popularisé dans le sens que nous venons de désigner. Mais pour les systèmes qui n'ont jamais cessé d'être diversement interprétés et qui en cela ne paraissent pas se transmettre, même aux hommes spécialement versés dans le genre de spéculations auquel ils appartiennent, avec autant d'exactitude qu'une théorie mathématique, physique ou biologique se transmet aux praticiens qui en exécutent les applications ; pour ces systèmes, disons-nous, il ne peut être question que d'une popularité apparentée à la vulgarisation par une commune imprécision. Refuser, sous prétexte qu'elles sont inexactes et souvent imprécises, de tenir

(4) Préface des *Prolegomènes*.

(5) Fr. Paulsen, *Immanuel Kant*, Stuttgart, 1898, p. 231, note.

compte des interprétations populaires des systèmes philosophiques, ce serait donc méconnaître que c'est par elles qu'ils influent sur le développement de la pensée et de l'action humaines, que c'est grâce à elles et dans la mesure de ce qu'elles valent intrinsèquement (c'est-à-dire indépendamment de ce que les idées qu'elles présentent sont ou non l'image fidèle des doctrines qu'elles sont censées représenter) que les philosophes n'ont pas travaillé exclusivement pour eux-mêmes. Il est même fort douteux que les plus grands d'entre eux eussent pu sans elles travailler toujours efficacement les uns pour les autres. C'est assez souvent par elles qu'ils tiennent les uns aux autres, s'il est vrai que les penseurs les plus originaux n'aient pas eu tous, relativement à l'histoire de leur science, une érudition impeccable, et que par suite il leur soit arrivé d'apprécier l'œuvre de leurs prédécesseurs d'après des interprétations plus ou moins défectueuses qui se trouvaient répandues de leur temps, — quand ils ne s'en sont pas forgé chacun quelqueune, par laquelle, à moins qu'ils n'y prissent garde, ils risquaient de s'isoler davantage les uns des autres comme du reste des hommes. On se tromperait donc assez souvent sur la filiation des systèmes philosophiques, on se représenterait fort mal l'influence que leurs auteurs ont reçue les uns des autres, si l'on négligeait l'histoire des interprétations communes ou populaires de ces systèmes. Et cela paraît vrai de Kant, pour les rapports de son système avec ceux qui l'ont précédé, autant qu'il est reconnu que, par exemple, sa façon de critiquer Descartes supposait à ce dernier d'autres opinions que celles qu'il a eues ; que sa réfutation de l'idéalisme de Berkeley ne laissait pas d'en impliquer une altération préalable ; qu'il appréciait la philosophie de Leibniz, celle qu'il avait le plus étudiée, surtout d'après ce que Wolf et les wolfiens en avaient répandu en Allemagne ; qu'il comprenait peu de chose à Spinoza (6) ; que, en un

(6) N. K. Smith, *Commentary*, p. 601. On a même été jusqu'à dire que de l'histoire de la philosophie il avait tout oublié ou ignoré, hormis les connaissances les plus courantes dans son siècle. Voy. Lovejoy, *Kant and the english Platonists*, p. 271 et 280.

mot, sa doctrine se rattachait moins directement aux doctrines du passé qu'à des interprétations de celles-ci plus ou moins infidèles, tantôt propres à lui même, tantôt communes à ses contemporains.

Les interprétations du kantisme que nous avons étudiées n'ont certes pas trouvé, du moins en France et à l'époque où elles ont apparu, à féconder des esprits de la même classe que celui que nourrirent chez Kant ses connaissances sur l'histoire de la philosophie. Elles ont eu cependant sur la philosophie française une influence effective, qui, avec Cousin, devint assez manifeste pour faire, des derniers partisans de l'idéologie qu'il combattait, des adversaires fort inquiets du kantisme. Ils voyaient que, pour pousser jusqu'à son achèvement la réaction, commencée par Royer-Collard et au moyen de la philosophie écossaise, contre leur école qu'à l'exemple de Villers, Cousin qualifiait de sensualiste, ce dernier s'appuyait sur les points de la philosophie de Kant qui lui paraissaient confirmer celle des Écossais, — sur la ressemblance qu'il apercevait entre ces deux philosophies étrangères, sans peut-être la concevoir aussi nettement que, de nos jours, Andrew Seth l'a définie dans sa *Scottish philosophy* (7). Il est vrai que par la suite et afin de faire paraître la philosophie moderne tolérable à des hommes timorés, enclins à se rallier à la politique d'un clergé qui, voulant s'emparer de l'enseignement public, menaçait « de nous rejeter vers cette époque de ténèbres où les écoles carlovingiennes ne connaissaient d'autre philosophie que la logique péripatéticienne » (8), Victor Cousin, en continuant de s'opposer à l'empirisme, se réclama de plus en plus de Descartes, ou plutôt d'un caré-

(7) Andrew Seth, *Scottish philosophy, a comparison of the scottish and german answers to Hume*, 3^e édit., 1899. Sur la question de savoir si c'est à bon droit que Kant accuse Reid d'avoir mal compris Hume, voy. un chapitre des *Lectures on the philosophy of Kant*, par Sidgwick, 1905.

(8) V. Cousin, *Défense de l'Université et de la philosophie*, Paris, 1844, p. 116.

sianisme allant se confondre avec celui de Bossuet. (9). Quitter les systèmes allemands liés au kantisme, pour se retrancher dans le cartésianisme, c'était peut-être rester dans le courant rationaliste de l'histoire de la philosophie que Villers avait signalé, c'était certainement s'y diriger dans le sens contraire à celui qu'il avait donné pour le sens du progrès. Mais, comme doivent l'accorder même ceux qui prisent peu sa propre contribution aux études kantienne, Cousin n'en avait pas moins laissé bien des germes de ce que ces études devinrent en France. Les connaissances sur le kantisme qu'il avait répandues avaient aussi rempli deux de ses disciples, Tissot et Barni, du désir de les parfaire, non moins vif et peut-être plus constant que ne l'avait été son ardeur à surpasser tout ce qu'avant lui on avait écrit en ce genre. D'abord ils se placèrent en assez bonne voie d'y parvenir, en tant que c'était un bon moyen pour faire connaître Kant aux Français que de leur traduire ses œuvres principales ; et quel que soit le jugement qu'il faille porter sur le résultat de leurs efforts, il n'en fut jamais fait de plus grands et de plus persévérants, ni dans l'école éclectique ni au dehors, pour permettre aux Français d'apprendre à connaître Kant en le lisant. Il est possible que cette connaissance, tirée de ces traductions, soit peu exacte ; en tout cas, on ne doit point oublier qu'elle a été l'un des facteurs les plus considérables de l'influence kantienne en France, dans la seconde moitié du dix-neuvième siècle. Il n'est pas douteux, par exemple, que le fondateur du néo-criticisme français se soit beaucoup servi de plusieurs de ces traductions au moment où se forma sa doctrine, et plus que dans ses dernières années, alors qu'il les conférait avec une récente traduction anglaise.

Bien des motifs permettent de ne plus souscrire aux objections des éclectiques contre la philosophie de Kant : on peut estimer que ce qu'ils y ont trouvé le plus à reprendre

(9) Voy. surtout *Du vrai, du beau et du bien*, dans les dernières éditions.

n'en est pas le vrai défaut, et ne pas y reconnaître tous les sophismes qu'ils ont cru y voir. Mais on n'aurait sujet de reprocher à Cousin et à ses disciples de les avoir faites, réitérées et développées, que si elles avaient visé à dissuader les lecteurs d'étudier directement, par eux-mêmes, la doctrine attaquée. Or ce ne fut assurément pas leur effet ni l'intention de leurs auteurs. Elles n'avaient plus rien de cet esprit de dénigrement qui avait accompagné ou accueilli les premiers essais français sur Kant ; elles procédaient plutôt de l'esprit convenable à tout examen critique sans lequel la meilleure exposition impersonnelle d'un grand système philosophique serait d'autant moins suffisante et explicite qu'elle supposerait, à raison des matières traitées, plus d'effort de la part de celui qui l'aurait faite et en exigerait encore beaucoup de ceux pour qui elle serait faite ; puisque celui-là, négligeant de révéler par ses propres réflexions sa pensée, aurait manqué à mettre en œuvre tous les moyens de bien faire voir à ceux-ci ce qui l'eût occupée, l'objet commun de leurs efforts. Nous avons remarqué que ce fut l'erreur de certains commentateurs, de croire qu'on pouvait suffisamment expliquer la philosophie de Kant sans s'expliquer soi-même sur elle, sans montrer comment elle se range dans l'esprit qui en fait l'acquisition, comment elle s'y organise ; et nous avons vu dans cette erreur la raison principale de ce que leurs exposés parurent, à la plupart des lecteurs français, refléter un amas d'idées mal digérées. C'est de cette même erreur que les éclectiques furent préservés par leur méthode, qui les amenait, après avoir analysé les doctrines dont ils écrivaient l'histoire, à indiquer le choix qu'à leur avis il fallait y faire et à déclarer les raisons de ce choix. Ce qu'ils en rejetaient devenait ainsi l'objet d'une réfutation. Leur réfutation du kantisme, qu'on est généralement convenu de juger abusive, n'a pu lui nuire gravement auprès des Français capables d'en poursuivre l'étude : ceux-ci devaient bien avoir déjà observé que toute réfutation d'un système tel que celui de Kant est toujours relative à une certaine interpréta-

tion, dont elle est en quelque sorte le complément. A le bien prendre, quand il s'agit d'une doctrine aussi illustre et si peu sujette au décri, la sévérité d'une réfutation atteste avant tout la sévérité de son auteur à l'égard de soi-même, à l'égard de l'idée qu'il a su prendre de cette doctrine. Si parfois les objections des éclectiques étaient tellement imprudentes et futiles qu'elles n'atteignaient pas même le kantisme tel qu'ils l'avaient exposé, et qu'elles restaient encore fort au-dessous de l'interprétation qu'ils en avaient donnée, ils ne faisaient alors que dévoiler combien leur conception de la philosophie en général était faible et étroite, combien leur éclectisme était étourdimement exclusif. Lorsqu'au contraire elles portaient effectivement contre quelques points de la doctrine qu'ils avaient donnée pour celle de Kant, cela, pour la raison que nous venons de dire, laissait à tout esprit réfléchi à soupçonner leur interprétation d'être fautive : ces objections devaient paraître marquer les bornes de leur compréhension plutôt que des points où le criticisme manquât de solidité ; car ce qu'ils avaient fait comprendre du système de Kant avait donné une idée assez haute de son génie philosophique, pour qu'on eût quelque peine à croire qu'elles en marquassent vraiment les défaillances. Plus leurs objections se faisaient pressantes, plus elles appelaient les philosophes à de nouvelles recherches et leur en précisaient la direction ; loin donc que leur opposition au kantisme fût de nature à en arrêter l'étude en France, elle obligeait de la poursuivre, de l'approfondir.

APPENDICE

La théorie kantienne de l'entendement, ou, pour mieux dire, du rôle de l'entendement dans la détermination de l'expérience, peut se comprendre d'une manière simple, par laquelle cette théorie paraît bien plus rigoureuse que dans les premiers exposés qui en ont été donnés en France, sans que cette manière soit tout à fait étrangère à la façon de philosopher la plus reçue chez ceux qui avaient étudié le criticisme dans ces écrits.

Les idéologues repoussaient tous le kantisme, parce qu'ils ne voulaient reconnaître aucun principe *a priori*. Quelques-uns, ou tout au moins Daunou, lui reprochaient, en outre, de s'échafauder sur des hypothèses invérifiables, consistant à supposer à la pensée d'autres fonctions que celles qui apparaissent à l'observation intérieure, et, notamment, sur des hypothèses relatives à l'action de ce qu'est l'esprit dans le monde inconnaissable des choses en soi, exercée sur ce qu'il reçoit des choses en soi autres que lui-même. — L'éclectisme vint dissiper les préventions contre l'idée d'une connaissance *a priori*. De plus, il interpréta la théorie kantienne de la connaissance comme un scepticisme qui, prétendant enfermer toute la spéculation légitime dans les limites du monde des phénomènes, n'attribue à la pensée rien qui ne soit de la nature de ce qui se peut révéler à la conscience. Ce point du criticisme, interprété ainsi par les éclectiques, approchait donc de ce qu'il aurait dû être, au gré des idéologues.

L'idéalisme transcendantal étant entendu d'une manière semblable, il devient possible qu'il soit une théorie selon laquelle la connaissance *a priori*, non fondée sur l'expérience, fonde l'expérience (autrement dit, une théorie selon laquelle

la connaissance *a priori*, qui ne se règle pas sur l'expérience, règle l'expérience) ; puisqu'une connaissance est un jugement, et que juger est une des fonctions de l'esprit que nous pouvons avoir conscience d'exercer. Nous allons essayer d'indiquer comment peut s'établir et se justifier une interprétation de cette sorte. Rappelons une fois de plus, mais sommairement, la difficulté que cet idéalisme avait à résoudre ; nous verrons ensuite quelle solution elle en reçoit quand on le conçoit comme nous venons de le dire.

La thèse essentielle de l'idéalisme transcendantal est que « nous ne connaissons *a priori* des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes ». Selon Kant, le principe de causalité est une connaissance *a priori* ; nous savons *a priori* qu'à tout phénomène B correspond un phénomène A tel que chaque fois que ce phénomène A arrive, le phénomène B suit. Donc, pour cet idéalisme, c'est nous-mêmes qui mettons cette régularité dans la succession des phénomènes, c'est nous qui faisons que l'ordre dans lequel ils se succèdent est toujours le même. Mais, comme Kant en a fait assez clairement la remarque (1), il est fort difficile de le démontrer, même après qu'on a fait de la causalité une catégorie ou forme de l'entendement ou de la pensée ; au lieu qu'il est bien évident que les formes d'espace et de temps des phénomènes leur viennent de nous, dès qu'on a admis qu'elles sont les formes de la sensibilité. L'espace et le temps étant les formes de notre sensibilité, le fait que nous percevons les choses dans l'espace et le temps résulte de la nature de notre faculté de percevoir ; ces formes sont imposées aux choses par notre sensibilité, donc par nous-mêmes. La causalité étant une forme de la pensée ou entendement, il en résulte que nous pensons *a priori* (c'est-à-dire indépendamment du fait que nous percevons des suites régulières) que les phénomènes se succèdent régulièrement. Mais penser n'est pas percevoir. Pour percevoir, il faut sentir ; et penser n'est pas non plus sentir, autrement il n'y aurait pas

(1) *Critique de la rais. pure*, Kehrb., p. 106-108 ; Trem., p. 121-122.

de pensée *a priori*, indépendante de la sensation et de la perception. On ne peut donc pas dire que notre pensée fasse la régularité qu'il y a dans la succession de nos sensations, sans laquelle il n'y aurait jamais de régularité dans la succession de nos perceptions, sans laquelle nous ne percevrions jamais de suites régulières de phénomènes. Et puisque les phénomènes sont essentiellement des choses sensibles, comment affirmerait-on que c'est notre pensée qui fait la régularité de leur succession, comme l'idéalisme transcendantal le prétend ?

Rassemblons les raisons les plus fortes, données par Kant et par plusieurs de ses commentateurs, qui puissent soutenir ce point capital de l'idéalisme transcendantal, et nous aurons par là indiqué comment doit s'entendre cette affirmation, pour qu'elle soit légitime ou, du moins, vraisemblable.

Tout le monde sait distinguer l'ordre de la succession des perceptions, qui est une suite d'états de conscience, d'avec l'ordre de la succession des phénomènes réels, ou suite des événements. Regardant une maison, nous voyons la porte, puis les fenêtres, puis le toit ; l'ordre dans lequel ces perceptions se succèdent ne représente pas une suite d'événements, puisque en réalité la porte, les fenêtres, le toit, existent simultanément. Au contraire, si nous suivons des yeux un bateau qui parcourt une rivière, l'ordre de succession des perceptions de ses positions coïncide avec l'ordre dans lequel il occupe successivement ces positions. Dans le premier cas, il n'y avait qu'une succession subjective de perceptions ; dans le second cas, il y a une succession objective d'événements (2). Les perceptions seules ne suffisent donc pas à nous donner la place dans le temps des phénomènes réels ; elles ne nous permettent pas de décider si les choses que nous percevons les unes après les autres se succèdent réellement ou si elles existent simultanément, ou si elles existent en effet les unes après les autres, mais dans un ordre différent de l'ordre dans lequel elles ont été perçues, comme cela arrive lorsque nous voyons

(2) *Ibid.*, Kehr., p. 181 et suiv. ; Trem., p. 212 et suiv.

au loin les mouvements d'une troupe et entendons ensuite la voix de son chef qui les commande (3). Nos perceptions étant toujours successives, comment pouvons-nous donc savoir, qu'est-ce qui nous fonde à dire, que tantôt leurs objets sont simultanés, que tantôt ils se succèdent aussi et dans le même ordre qu'elles, que tantôt ils se succèdent dans un autre ordre ? Qu'est-ce qui rend possible la connaissance de l'ordre objectif des phénomènes ?

Puisque les perceptions ne peuvent à elles seules fonder cette connaissance, celle-ci doit reposer sur un principe différent d'elles, elle suppose une connaissance indépendante de la perception, une connaissance qui ne se fonde pas sur la perception, c'est-à-dire une connaissance *a priori*. Il faut que nous sachions *a priori* quelque chose de l'ordre de la succession des phénomènes. Ce que nous en savons ainsi, c'est, comme il a été dit plus haut, que tout phénomène arrive après un autre phénomène après lequel il arrive *toujours* : tous les phénomènes arrivent suivant « la loi de la liaison de la cause et de l'effet ». — Il n'est pas besoin de rappeler qu'une telle connaissance a pu s'acquérir au cours de l'expérience, acquisition qu'il appartient à la psychologie de décrire ; et que c'est sa vérité qui ne peut se fonder sur l'expérience, non seulement parce que notre expérience, toujours bornée à l'observation de quelques faits, est impuissante à en vérifier l'universalité, mais surtout parce que l'expérience des faits objectifs, dont ce principe est la loi, est toujours fondée sur cette connaissance, sur ce principe. Ainsi que nous allons le montrer, « nous avons besoin de ce principe pour reconnaître quelle succession, en somme, est objective. » (4)

Comme ce que nous venons de dire permet déjà de le soupçonner, et comme la suite achèvera de le faire voir, les sens ne suffisent pas à nous donner un objet. L'objet, cor-

(3) A. Riehl, *Philosophie der Gegenwart*, 3^e édit., 1908, p. 125.

(4) Riehl, *Helmholtz et Kant*, *Revue de métaphysique et de morale*, 1904, p. 590.

rélatif du sujet, du « je pense », n'est jamais simplement senti ; il est pensé, c'est un concept de l'entendement (5). En tant qu'objet du seul entendement pur, c'est un x indéterminable, c'est quelque chose dont nous ne pouvons rien savoir (6). En tant qu'objet de l'expérience possible, existant dans l'espace et le temps, c'est un phénomène que nous connaissons *a priori* et que nous pouvons connaître *a posteriori*. Ce que nous savons *a priori* de l'ordre des phénomènes, le principe de causalité, et tous les principes de l'entendement, constituent ensemble toute notre connaissance *a priori* des objets, notre représentation *a priori* de la nature en général, le schème de la nature (7). Cette représentation schématique est la règle de l'enchaînement de tous les objets de l'expérience possible, règle qui est leur unité, en laquelle consiste leur qualité d'objet, leur objectivité ; unité qui n'est autre que celle du « je pense », l'unité de la conscience de soi ou du sujet. Nos perceptions ne peuvent être une représentation d'objets que dans leur union ou leur accord avec cette représentation schématique. Les schèmes purs s'alliant aux perceptions, les perceptions se soumettant à ces schèmes, deviennent la « connaissance par perceptions liées » ou expérience ou connaissance de la nature.

Comment toute la nature se soumet aux schèmes et aux principes de notre entendement ; comment notre connaissance indépendante de l'expérience règle l'expérience ; comment, en particulier, nous imposons à tous les phénomènes la régularité selon laquelle nous savons *a priori*, par le principe de causalité, qu'ils se succèdent ; c'est ce qu'il est maintenant aisé de comprendre par les exemples que nous avons cités. Nous ne pouvons regarder comme réel, comme objectif, nul événement ou phénomène que nous ne regardions comme conforme au principe de causalité, comme arrivant toujours

(5) *Der Gegenstand liegt niemals unmittelbar im Sinneseindruck, sondern wird durch die reinen Funktionen des Verstandes zu ihm hinzuge-dacht.* » Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, 2^e édit., T. II, p. 681.

(6) *Critique de la rais. pure*, Kehrb., p. 234 ; Trem., p. 264.

(7) *Ibid.*, Kehrb., p. 222 ; Trem., p. 251.

et nécessairement après que certains autres sont arrivés. Si nous sommes fondés à dire que réellement le commandement du chef a précédé les mouvements de la troupe, c'est que nous savons que le commandement a été l'une des causes, et non l'effet, de ces mouvements, et que l'inversion de l'ordre des perceptions a été l'effet de la différence entre la vitesse de la propagation de la lumière et celle de la propagation du son. Tant que nous ne possédons pas l'explication causale des phénomènes, tant que nous ne leur avons pas assigné une place dans un enchaînement nécessaire de toutes les choses, nous ne sommes pas en droit d'affirmer qu'ils sont objectifs, qu'il y a place pour eux dans l'ordre réel des choses, qu'ils ne sont pas illusoires ; et tout jugement que nous portons sur eux reste révisable (8). Un léger renflement que nous voyons se former et se déplacer sur un voile, est un fait réel, s'il est l'effet d'un souffle gonflant le voile ; c'est une illusion, si l'ombre par laquelle un renflement est visible est l'effet d'un corps opaque, mobile et interceptant partiellement la lumière dont le voile est éclairé. Nous nous représentons comme simultanées les parties de la maison que nos perceptions nous donnent successivement, parce que nous croyons savoir que cette succession apparente n'est que l'effet du mouvement de nos yeux ou du changement de direction de notre regard ou de notre attention (et aussi parce que nous pensons que le toit, par exemple, agit sur les murs, sur lesquels il repose, et que les murs réagissent sur le toit qu'ils supportent ; ce que nous ne pouvons penser qu'au moyen du principe *a priori* de la communauté ou « principe de la simultanéité suivant les lois de l'action réciproque »). Expliquer une perception ou apparence comme illusoire, c'est donc encore la rattacher à d'autres phénomènes suivant des lois, et c'est cette explication seule qui nous autorise à tenir cette perception pour il-

(8) Creighton, *Is the transcendental Ego an unmeaning conception?* *Philosophical Review*, 1897, p. 165 et suiv.

lusoire (9). C'est toujours par quelque principe *a priori* de l'entendement, que nous distinguons l'illusion de la réalité : les phénomènes réels sont cohérents, s'enchaînent dans un ordre constant ; les apparences incohérentes, dont les objets prétendus seraient contraires à cet ordre, sont des illusions, des rêves. Bien plus, sans les schèmes et les principes *a priori*, il n'y aurait pas même d'illusions, les perceptions seraient moins qu'un rêve ; car aucune illusion, aucun rêve n'est absolument incohérent : chaque illusion, de même que chaque rêve, a au moins une certaine cohérence interne, en vertu de laquelle nous les jugeons d'accord avec le schème, sans laquelle l'illusion, ou le rêve, n'aurait nul objet, ne nous présenterait rien que nous pussions prendre pour une réalité ; sans laquelle, par conséquent, elle ne serait pas illusoire. Le schème est la condition *a priori* de toute représentation d'objet, vraie ou illusoire ; des représentations sont vraiment objectives ou sont illusoires, selon la manière dont elles s'unissent avec le schème, selon que les phénomènes qu'elles représentent peuvent ou non s'insérer dans le système bien enchaîné, unique, de la nature,— selon que, s'unissant au schème posé *a priori*, comme des fils viennent s'insinuer et s'entrelacer dans un canevas, elles le remplissent comme d'une broderie unique, bien qu'immense et infiniment variée dans son dessin et ses nuances, ou qu'elles y brodent une multitude de figures assez cohérentes en elles-mêmes, mais séparées les unes des autres ou n'ayant entre elles que des rapports de discordance. C'est donc toujours grâce à ce schème de la nature, constitué et posé *a priori* par les principes de notre entendement, qu'il existe des phénomènes réels et aussi des apparences illusoires, et que nous faisons la distinction de ceux-là d'avec celles-ci. De cette façon, par cette antériorité *logique* de ces schèmes et de ces principes par rapport aux phénomènes, s'explique la conformité de ces derniers aux

(9) Caird, *The critical philosophy of Kant*, T. I, p. 593, voy. aussi p. 248 et suiv., 522, 528, 562, 572.

premiers. En ce sens on peut dire que la régularité de la succession des phénomènes leur est imposée par nous. (10)

Mais toute cette explication laisse irrésolue la plus grande difficulté. Elle fait bien comprendre que sans les catégories et les principes *a priori*, les sens sont aveugles, ne nous font percevoir aucun objet ; que, d'autre part, ces éléments *a priori* sont eux-mêmes uniquement la forme vide des objets, le schème de tous les objets ou d'une nature possibles ; et que l'expérience des objets, la connaissance de la nature réelle, n'existe que par l'union de ces éléments *a priori* et des données sensibles. Mais pour que nous connaissions par là des objets (et, par conséquent, pour que nous connaissions notre propre sujet, c'est-à-dire pour que nous ayons conscience de nous-mêmes), il ne suffit pas qu'à notre pensée, possédant originairement le schème de toute nature possible, des sensations quelconques soient données, il faut que des sensations lui soient données dans un certain ordre. Chaque fois que nous voyons un morceau de cire approcher du feu, nous le voyons fondre. Si nous ne percevions pas des phénomènes (tels que le rapprochement du feu et de la cire) après lesquels nous en percevons invariablement certains autres (tels

(10) Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, T. II, p. 672-673.

La causalité dans la nature est l'enchaînement nécessaire qu'il y a entre les phénomènes en tant qu'ils se succèdent, ou la liaison de leurs changements ; c'est l'unité de la pensée empreinte dans le changement ou la succession. L'entendement, soumettant les phénomènes à sa loi de causalité, en fait une suite objective, ramène leur succession à l'unité d'un objet ; il en fait un objet, corrélatif nécessaire du sujet, par cela même qu'il leur impose l'unité d'un objet, dans laquelle s'exprime comme dans son corrélatif ou comme par son reflet l'unité de la conscience de soi ou unité du sujet ; unité de cohérence, ainsi que Villers l'appelait, qui est la forme fondamentale de toute notre pensée, la loi universelle de toutes les fonctions de notre entendement, dont les catégories sont, en quelque sorte, les diverses déterminations pures. Ce que sont les catégories, il est vrai, n'est pas, selon Kant, tellement déterminable par ce qu'est l'unité de la conscience de soi, que nous puissions savoir pourquoi elles sont « de cette sorte et de ce nombre » (*Crit.*, § 21). En le déclarant, Kant a peut-être pensé qu'elles sont déterminées aussi par quelque chose d'inconnaissable, par le noumène auquel le sujet — le « je pense » et son unité — est attaché.

que la fusion de la cire), notre concept de cause resterait vide. Si nous cessions d'avoir de ces sensations (comme celles au moyen desquelles nous percevons le rapprochement du feu et de la cire) après lesquelles nous éprouvons toujours certaines autres sensations (comme celles qui composent notre perception de la fusion de la cire), une telle incohérence de nos états, dont nous ne pourrions tirer aucune représentation d'objets, serait la rupture de l'unité de notre conscience, la dissipation de nous-mêmes dans ces sensations éparses et incoordonnables. Le « je pense » ne les accompagnerait plus comme leur sujet un et identique ; nous n'aurions plus conscience d'elles comme nôtres, comme d'états nous appartenant ; car « j'aurais, dit Kant, un moi aussi divers et d'autant de couleurs qu'il y a de représentations dont j'ai conscience » (11).

D'où vient donc cet ordre dans la succession de nos sensations, cet ordre qui rend possible la perception des successions régulières, l'application du concept de cause et, par suite, la connaissance des objets de la nature et la conscience de nous-mêmes comme du sujet de toutes ces sensations ? Pour cette question on peut imaginer au moins trois réponses différentes.

1° Cet ordre des sensations résulte de l'action de la chose en soi, de même qu'en résulte tout ce que nous connaissons d'elles par elles, c'est-à-dire tout ce que nous en connaissons *a posteriori*.

2° Cet ordre vient de nous-mêmes. Il résulte d'un acte que nous ne pouvons pas plus avoir conscience d'exercer que s'il était un acte des choses en soi, il résulte d'un acte qui est hors du temps comme le serait un acte des choses en soi ; puisque autrement cet acte de l'esprit serait un phénomène et supposerait, à son tour, un autre acte qui rendît compte de sa régularité dans le temps, de la régularité de ses moments

(11) *Crit. de la rais. pure*, Kehrb., p. 661 ; Trem., p. 152, 2^e édit. ; voy. aussi Kehrb., p. 151 ; Trem., p. 158, 1^{re} édition.

successifs ou simultanés. L'acte qui produit cet ordre des sensations est de la même nature, pour notre conscience, que l'acte qui produit ces sensations elles-mêmes. L'un ne peut pas se manifester à nous autrement que l'autre. Pour arriver à concevoir qu'un tel acte soit néanmoins un acte de notre esprit, il suffit de se rappeler que la suite de tous nos états, y compris nos sensations, ne peut pas produire le moi auquel ils appartiennent comme à leur sujet, la conscience une et identique qui les enveloppe ; et que, par conséquent, le moi suppose nécessairement un acte par lequel notre conscience est engendrée de manière qu'elle tend (en toutes ses parties successives ou simultanées) à ne former qu'une seule conscience, un moi un et identique. Cela étant admis, il est facile de supposer que cet acte, qui peut être dit nôtre, soit aussi ce qui fait que les sensations et tous les autres états de conscience arrivent seulement dans l'ordre sans lequel la conscience ne parviendrait jamais à cette unité et ne renfermerait jamais la représentation d'aucun objet. Ainsi, cet ordre serait ce que nous imposons nous-mêmes à nos sensations ; il serait ce qui résulte de ce que nous ne pouvons recevoir des impressions que selon notre propre nature.

3° Cet ordre n'est vraiment expliqué par aucune des deux hypothèses précédentes ; ni l'une ni l'autre ne peut être rigoureusement démontrée.

Nous pouvons remarquer tout de suite que si l'on veut, malgré Kant, tenir pour absurde la notion de chose en soi, la première réponse reviendra à dire que cet ordre doit s'expliquer de la même manière que tout ce qui est connu *a posteriori* ; et, comme Kant explique par la chose en soi ce qui est ainsi connu, que cet ordre est laissé sans explication dans son système. Par là, la première réponse ne serait pas tout à fait réduite à la troisième, puisque dans celle-ci on se garde bien de soutenir que cet ordre doit recevoir la même explication que ce qui est connu *a posteriori*.

La seconde réponse, ou une autre semblable, est-elle se-

lon l'opinion de Kant ? L'acte qui y est défini n'est-il pas ce que Kant concevait et admettait comme la condition sans laquelle « ce serait quelque chose de tout à fait accidentel que des phénomènes pussent se ranger dans un enchaînement des connaissances humaines ? » (12) S'il faut entendre ainsi la *Critique*, cet acte est ce que des commentateurs ont appelé « une opération qui a lieu dans les régions profondes de l'aperception transcendente » (13), « une action préconsciente transcendente de l'imagination productrice » (14), « les conditions nouménales de l'unité de la conscience de soi » (15). Comme nous l'avons reconnu, il est peut-être plus facile de faire paraître d'accord avec le texte de Kant une telle interprétation, que de donner la même apparence à une autre; mais il est incomparablement plus difficile de donner une preuve satisfaisante d'un acte transcendantal conçu d'une semblable manière. Si, pour qu'il n'y ait rien d'accidentel dans le fait que les phénomènes peuvent se ranger dans un enchaînement des connaissances humaines, il faut qu'il y ait un acte qui fasse que nos sensations arrivent dans l'ordre que nous avons dit, pourquoi supposerait-on, en outre, que cet acte et ceux qui produisent les déterminations particulières des phénomènes ne sont pas les actes d'une même chose ? Pour que cette supposition devînt une vérité démontrée dans une philosophie transcendente, il faudrait démontrer que si cet acte n'était pas nôtre, dans le sens que nous avons défini, nous n'aurions pas une connaissance *a priori* de ce qui en résulte. Quand on entreprend d'établir quelles sont les conditions nécessaires d'une connaissance *a priori*, on peut sans doute commencer par supposer qu'il y a un acte inconnu dont dépend la connaissance *a priori*, mais il n'est pas évident par là que cet acte inconnu soit aussi l'acte, également inconnu, dont

(12) *Crit. de la rais. pure*, Kehrb., p. 131 ; Trem., p. 158, 1^{re} édit.

(13) E. Boutroux, *Etudes d'hist. de la philos.*, p. 552-555.

(14) Vaihinger, *Die transcendente Deduktion*, p. 40 et suiv.

(15) N. K. Smith, voy. plus haut, p. 171.

résulte la conformité des phénomènes à cette connaissance. Il est assez peu probable qu'on arrive jamais à rendre compte d'une connaissance *a priori* par de tels actes transcendants qui ne ressembleraient en rien aux fonctions que nous avons conscience d'exercer (puisqu'ils feraient tout autre chose que ce que ces fonctions produisent), et qui ressembleraient, en tout ce qui s'en manifesterait à nous, aux choses en soi (puisqu'ils feraient qu'à certains instants nos sensations sont les mêmes qu'à certains autres instants), choses par lesquelles nous ne pouvons, selon Kant, nous rendre compte de la possibilité d'une connaissance *a priori*.

Si l'on désespère de rien découvrir, dans la *Critique* ou ailleurs, qui prouve suffisamment, comme une condition nécessaire de la possibilité de la connaissance *a priori*, l'existence d'actes transcendants ainsi entendus, devra-t-on simplement s'en consoler, de la manière que Paulsen conseille, en se rappelant que Kant a avoué que lorsqu'il traite de certaines questions liées à sa *Déduction transcendentale*, il ne s'entend pas très bien lui-même? (16) Suivre ce conseil, ce serait retourner à l'opinion que Daunou s'était faite sur ces difficultés, et on serait amené à conclure, avec lui, que le criticisme repose, en définitive, sur des suppositions gratuites, dont les prétendues démonstrations se résolvent en des pétitions de principes. Au contraire, l'idéalisme transcendantal apparaîtra exempt de si graves faiblesses, si l'on réussit à montrer qu'il n'a aucunement besoin des hypothèses que nous venons de considérer. C'est ce que nous allons tenter.

Nous voyons, par exemple, un corps solide se liquéfier, sans voir le phénomène qui est cause de ce changement d'état ; ou bien, pour prendre un autre exemple, nous voyons une aiguille qui se meut sur un cadran, tantôt à droite, tantôt à gauche, sans que nous percevions aucune différence entre l'état

(16) Paulsen, *I. Kant*, p. 176, note. Il ne convient peut-être pas de faire grand état de cet aveu, la lettre où il se trouve étant postérieure, de plus de deux années, à la lettre où déjà Kant se plaignait à Selle de l'affaiblissement de ses facultés.

des choses à l'instant qui précède immédiatement celui où elle tourne à gauche et l'état des choses à l'instant qui précède immédiatement celui où elle tourne à droite, si ce n'est quelques différences aussi peu remarquables, pour la connaissance de la cause, que celles qu'il y a toujours entre deux états de choses suivis de mouvements se faisant dans le même sens. La perception de tous ces mouvements, ou de la liquéfaction, n'est pas tenue pour illusoire, parce qu'elle s'accorde avec tout le reste de ce que nous apercevons, en ce sens que nous trouvons dans ce reste les effets de ces mouvements et les conditions (physiques, psychologiques, etc.) qui doivent être réunies pour que de tels mouvements soient perçus. Il se peut cependant que nous soyons appelés à modifier ce jugement sur toutes ces choses, mais il restera toujours que nous avons perçu quelque changement sans en avoir perçu la cause ; car s'il n'y avait rien de réel dans le changement objectif que nous avons cru percevoir, s'il n'y avait eu de changement que dans notre représentation subjective, il s'ensuivrait encore évidemment que nous avons éprouvé quelque changement sans en avoir perçu la cause. Du fait que nous n'en percevons pas la cause, nous ne devons pas moins affirmer que le changement a une cause. Ce fait n'infirme nullement la vérité du principe de causalité. (17). Au regard du seul principe *a priori*, il est donc indifférent que nous percevions ou non le phénomène qui est la cause d'un changement que nous percevons. On voit par là que si nous percevons toujours certains phénomènes avec certains autres phénomènes, si, en d'autres termes, il y a quelque régularité dans la suite de nos perceptions, c'est un fait qui n'est nullement nécessaire *a priori* et ne peut être connu *a priori*. Ce fait n'exige donc aucune explication transcendente. S'il y a en nous quelque acte dont ce fait résulte, la philosophie transcendente n'a pas à le prouver ; puisque, si elle tentait

(17) « Comment prouver par l'expérience la non-réalité d'une cause, alors que l'expérience ne nous apprend rien au delà de ceci, que cette cause, nous ne l'apercevons pas ? » *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Delbos, p. 134.

de le faire, elle supposerait, ou elle viserait à établir, que le fait résultant de cet acte peut être connu *a priori*, ce qui est faux (18).

(18) Voici une objection qu'on pourrait nous faire, dont il importe de montrer qu'elle ne peut rien contre notre explication.

Toutes les fois que nous percevons l'aiguille tourner à droite, il faut, objectera-t-on, qu'il y ait, à l'instant immédiatement antérieur, dans notre esprit de même que dans le monde extérieur, quelque chose qui n'arrive pas lorsque c'est à gauche qu'elle va tourner. L'esprit comme phénomène, considéré dans sa totalité, est fait non seulement d'états psychologiques conscients, mais encore d'états psychologiques inconscients. Or, en vertu des principes *a priori* de causalité, de communauté, etc., qui sont ensemble ce qu'on peut appeler le principe du déterminisme, nous savons *a priori* qu'il n'y a aucun changement en aucune des choses de la nature, qui ne détermine quelque changement dans toutes les autres. Donc, de ce que nous avons les mêmes perceptions quand l'aiguille va tourner à droite que quand elle va tourner à gauche, il ne s'ensuit pas qu'il n'y ait aucune différence dans nos états (pas plus qu'il ne s'ensuit qu'il n'y ait aucune différence dans les choses extérieures), il s'ensuit seulement que nous avons de cette différence une perception inconsciente. Ainsi, l'irrégularité qui paraît dans nos perceptions conscientes n'existe pas réellement dans nos états mentaux pris dans leur totalité. Il y a en eux la même régularité que dans tout le reste de la nature, dans tous les autres phénomènes. Et comme cette régularité est connue *a priori*, l'idéalisme transcendantal doit l'expliquer par des actes transcendants de notre esprit, qui ne soient aucune des propriétés ou fonctions que nous avons conscience d'avoir ou d'exercer, ni aucune de celles qui sont inconscientes, celles-ci étant comme celles-là du monde des phénomènes (c'est-à-dire des parties de la nature) ; actes transcendants consistant à faire que tous nos états se produisent seulement selon un ordre régulier.

A tout cela il faut répondre que l'idéalisme transcendantal, pour rendre compte de la régularité qu'il y a dans nos états, conscients ou inconscients, pris ensemble, n'a pas à supposer des actes transcendants ainsi entendus. Cette régularité de succession de nos états, dont certains sont inconscients, étant une régularité qui n'apparaît pas, n'est pas celle dont nous avons besoin, celle qu'il faut que nous percevions, pour arriver à connaître les lois de la nature, ou simplement pour percevoir des objets. Ce dont nous avons besoin, ce sont des suites régulières qui apparaissent, qui soient perçues avec conscience ; ce qui peut nous manquer et nous manque en effet quelquefois, comme le montre l'exemple de l'aiguille. Le fait que nous percevons consciemment des successions régulières n'est pas connu *a priori* ; il pourrait ne jamais avoir lieu, sans que le principe de causalité fût violé pour cela. Ce fait contingent par rapport à notre connaissance *a priori*, ce fait qui par conséquent n'exige pas d'explication transcendantale, ou plutôt les sensations qui le constituent et qui ne sont pas moins contingentes, nous permettent de construire, avec les schèmes et les principes *a priori*, comme nous l'avons expliqué, toute notre connaissance de la nature, c'est-à-dire l'expérience, la nature elle-même. L'expérience, la nature, sont nécessairement conformes aux schèmes, aux principes *a priori*, qui en sont les conditions premières ; tout y est d'une régularité parfaite. Nous ne pou-

Lorsque les psychologues, les physiologistes ou les physiiciens voudront donner une explication naturelle de ce que nous percevons constamment certains phénomènes avec certains autres, il ne leur suffira pas de recourir au seul principe de causalité, ils auront encore recours à quelques lois particulières. Or, les lois particulières, selon Kant, ne sont pas connues *a priori*, aucun acte transcendantal ne suffit à les déterminer (19) ; Kant en donne une explication transcendante, il soutient qu'elles sont déterminées par les choses en soi. On dira donc que la philosophie transcendente prouve que c'est de la nature des choses en soi (qui sont les causes absolues de nos sensations, tandis que les choses naturelles en sont seulement les causes phénoménales, et, en ce sens, apparentes) que dépend la régularité de nos perceptions, si l'on admet, avec Kant, la réalité des choses en soi ; sinon, il faudra dire qu'elle prouve simplement que cette régularité ne résulte d'aucun acte transcendantal.

En résumé, de quelque manière que les sensations arrivent, nous pouvons toujours affirmer, et nous affirmons nécessairement, qu'elles ont des causes, qu'elles font partie de

vons connaître la nature qu'en nous réglant sur ces principes, c'est-à-dire en considérant qu'elle ne comporte nulle lacune et que celles que les perceptions peuvent parfois nous présenter doivent être comblées par d'autres phénomènes qui sont perçus dans d'autres circonstances ou qui ne l'ont jamais été, tels que ceux que supposent les théories physiques afin de faire régner partout cet enchaînement parfait, ou tels que les phénomènes inconscients que les psychologues supposent d'une pareille façon. Les phénomènes psychologiques inconscients sont donc, pour la connaissance humaine, ce que sont les phénomènes extérieurs non perçus. A l'égard de notre connaissance *a priori*, c'est un fait contingent, avons-nous dit, que ceux-ci ne soient pas perçus consciemment ou que certains d'entre eux arrivent à l'être, et c'est aussi un fait contingent que ceux-là soient inconscients ou que certains d'entre eux arrivent à poindre dans la conscience ; c'est également un fait contingent que la régularité qu'il y a nécessairement dans les phénomènes de l'une et de l'autre sorte soit ou ne soit pas perçue. L'idéalisme transcendantal peut donc expliquer la possibilité de savoir *a priori* qu'il y a une même régularité dans les uns et dans les autres, c'est-à-dire qu'il peut soutenir que c'est nous-mêmes qui la leur imposons, exactement de la même manière que nous avons indiquée, sans recourir à des actes transcendants entendus comme nous venons de le dire.

(19) *Crit. de la raison pure*, Kehrb., p. 681 ; Trem., p. 165, 2^e édit.

la suite des causes et des effets ; ainsi, elles se trouvent toujours conformes au principe *a priori* de causalité. Nous ne connaissons donc rien *a priori* de l'ordre de nos sensations ; et, par conséquent, cet ordre n'est en rien produit par un acte transcendantal, un acte transcendantal étant un acte que la philosophie transcendentale prouve comme la condition nécessaire de la possibilité de connaître *a priori* ce qu'il produit

Kant a dit : « C'est nous-mêmes qui introduisons l'ordre et la régularité dans les phénomènes que nous appelons Nature, et nous ne pourrions les trouver s'ils n'y avaient pas été mis originairement par nous ou par la nature de notre esprit. » (20). Cela peut se comprendre à l'aide de la conclusion que nous venons d'établir, jointe à la façon dont nous avons entendu l'action législatrice de la pensée. Quelles que soient nos perceptions, nos sensations ou la suite de nos états, nous affirmons nécessairement que les changements que nous nous représentons au moyen d'elles ont leur cause ; nous devons affirmer qu'ils sont des effets d'autres événements, quand même nous ne percevons pas ceux-ci. Ainsi, et comme nous l'avons dit, par le principe nécessaire de causalité nous posons une réalité phénoménale plus étendue que la portée de nos perceptions, une réalité indépendante de leur vicissitude, une réalité objective, une nature. Nous concevons cette nature, ses objets, les événements objectifs, non seulement comme indépendants de nous, mais encore comme déterminant nos sensations, qui par là font elles-mêmes partie de la nature, puisqu'elles s'y trouvent liées par le même principe qui lie entre elles toutes les choses appartenant à la nature. Mais nous n'avons motif de penser que nous connaissons les objets, que lorsque nous parvenons à nous les représenter non seulement dans leurs lois universelles et nécessaires, mais encore dans leurs propriétés empiriques, dans leurs lois particulières, de sorte que nous puissions nous expliquer comme la conséquence de toutes ces lois la suite des sensations diverses qu'ils dé-

(20) *Ibid.*, Kehrb., p. 154 ; Trem., p. 163, 1^{re} édit.

terminent en nous. Dans ces propriétés empiriques des objets, dans ces lois particulières de la nature, qui sont évidemment autant d'exemples de la conformité à des lois ou au principe de causalité, nous retrouvons donc, par l'expérience, la régularité que nous imposons nécessairement à la nature.

Mais de ce que nous avons mis originairement nous-mêmes l'ordre et la régularité dans la nature, il ne s'ensuit pas que nous puissions les retrouver : cette possibilité dépend de ce que sont les lois particulières, ou de ce qui fait ce qu'elles sont. Si nos sensations étaient tout à fait incohérentes, si, leur ordre n'ayant rien de constant, elles n'offraient jamais de suites se répétant ou suites régulières, notre entendement exigerait néanmoins que la nature fût régulière, et elle le serait par cela même ; il exigerait toujours que la nature fût conforme à des lois, mais nous n'en connaîtrions aucune. Tout ce que nous dirions de ces lois particulières, si nous étions encore capables de dire quelque chose, se réduirait à ceci : elles sont telles qu'elles déterminent en nous un si grand désordre que nous ne pouvons pas arriver à les connaître.

Que nous puissions nous représenter des lois particulières, c'est donc une chose contingente, en ce sens que cela ne résulte pas nécessairement de ce que notre entendement impose ses lois *a priori* à la nature. On dira, par suite, qu'en la régularité des sensations (qui pourrait être plus ou moins grande) consiste une sorte d'accord ou d'harmonie entre nos sensations et nos facultés intellectuelles ; ou bien — si l'on considère, dans une explication naturelle, que cette régularité est la conséquence de ce que sont les lois particulières — on dira qu'il y a un accord, une harmonie, entre les lois particulières et notre faculté de connaître. Or, dans la *Critique du jugement*, Kant parle d'un accord entre les lois particulières de la nature et les lois universelles de l'entendement, accord que la pensée humaine, selon lui, ne peut mieux s'expliquer que par la finalité de la nature. Cet accord n'est pas celui-là même dont nous venons de parler ; c'est un accord dont l'absence ne nous

empêcherait pas tant de connaître les lois particulières que d'en faire un système où les moins générales fussent rangées sous d'autres plus générales, celles-ci sous d'autres plus générales encore, etc. Mais cet accord, dont parle Kant, et celui que nous avons défini offrent assez d'analogie entre eux pour que l'un et l'autre reçoivent de sa philosophie une explication de la même sorte. Ainsi, on dira que l'un, de même que l'autre, ne peut s'expliquer, pour l'entendement humain, autrement que comme le résultat d'une appropriation à une fin (21) ; que cette explication, à laquelle nous sommes réduits en vertu de la nature discursive de notre entendement, n'a pas même la valeur objective propre aux phénomènes (22) et ne nous découvre point la nécessité de cet accord ; et qu'il ne pourrait être compris vraiment que par un entendement intuitif, pour lequel n'existerait plus « la contingence de l'accord de la nature avec l'entendement » (23). En effet, cet accord, que nous constatons, ou le désaccord, s'il existait, est ou serait nécessaire ; puisque l'existence de l'un ou de l'autre dépend de ce sont les lois particulières, et que ces lois, par cela même qu'elles sont des lois, « doivent être regardées comme nécessaires en vertu d'un principe, quoique inconnu pour nous, de l'unité du divers » (24). Ce principe, au dire de Kant, réside dans le *substratum* suprasensible de la nature, qui est l'être en soi, inconnaissable pour nous ; c'est-à-dire le *substratum* intelligible de la nature, dont seule une intuition intellectuelle pourrait faire voir comment ce que sont les lois particulières en est nécessairement déterminé (25).

On songera sans doute à opposer à cette interprétation que, telle qu'elle la représente, la puissance législatrice attribuée dans l'*Analytique transcendentale* à l'entendement, laissant contingent l'accord que nous avons défini et dont l'existence

(21) *Crit. du jugement*, trad. Barni, T. I, p. 59.

(22) *Ibid.*, T. II, p. 92.

(23) *Ibid.*, T. II, p. 89.

(24) *Ibid.*, T. I, p. 27.

(25) *Ibid.*, T. II, p. 110, 117.

n'est connue que d'une manière empirique, toujours sujette à révision, laisse fort précaire la possibilité où nous sommes de faire usage de notre entendement, ce qui semble bien contraire à l'intention de Kant. Mais, sans avoir besoin de soutenir que l'*Analytique* ne mène pas vraiment jusqu'au but que Kant se flattait d'atteindre, on peut répondre qu'il a été lui-même conduit à reconnaître que l'usage de l'entendement humain dépend de l'accord qu'il déclare contingent pour cet entendement même (26) ; et que, d'ailleurs, les principes qui postulent cette harmonie indispensable à l'usage de notre faculté de connaître ne sont pas des principes constitutifs, quoique fondés dans la raison et non dans un « dessein intéressé » ; ce qui revient à dire que cette harmonie n'est pas l'ordre, la régularité que déterminent les principes de l'entendement et que nous mettons dans la nature (27).

Un entendement qui connaîtrait la nécessité de l'accord que nous trouvons entre nos facultés et les lois particulières, accord qui a son principe dans l'être en soi, serait un entendement intuitif, c'est-à-dire un entendement qui se donnerait à lui-même toutes ses intuitions par la seule conscience de soi-même, et dont les représentations mêmes feraient exister tout ce qu'il se représenterait en elles (28).

Notre entendement, qui ne produit aucune intuition et ne peut que penser, ne connaît comme nécessaire que la légalité de la nature — c'est-à-dire sa conformité à des lois, sa régularité — et non quelles sont ces lois ni les conséquences de ce qu'elles sont. Il la connaît comme nécessaire, parce que la régularité de la nature n'existe que par la représentation qu'il en a (par le schème), la nature et sa régularité n'existant ni en soi ni dans l'intuition sensible, laquelle ne donne à l'entendement que les déterminations qu'il rapporte aux objets de la nature en les unissant à son schème, mais ne peut donner les

(26) *Crit. de la rais. pure*, Kehrb., p. 509-510 ; Trem., p. 529.

(27) *Ibid.*, Kehrb., p. 508, 509, 517 ; Trem., p. 528, 529, 535.

(28) *Ibid.*, Kehrb., p. 661, 664 ; Trem., p. 135, 136-137, 2^e édit.

objets eux-mêmes, ou la nature, ni par conséquent les contenir. La régularité que les intuitions sensibles contiennent, qui existe, pour ainsi dire, hors de toute représentation que l'entendement possède indépendamment d'elles, ne peut exister par aucune représentation de cette sorte, et elle ne pourrait exister par l'entendement que s'il pouvait faire autre chose que penser, s'il pouvait produire la similitude que présentent entre elles certaines intuitions qui suivent certaines autres intuitions semblables entre elles.

Ainsi, de ce que la régularité de la nature existe lors même qu'elle n'apparaît pas (lorsque nous percevons un changement sans en percevoir la cause), on peut comprendre que notre pensée soit législatrice de la nature, sans lui supposer pour cela un autre pouvoir que celui de penser.

Toute l'interprétation que nous venons d'exposer se déduit *logiquement* de ces deux propositions de Kant, qui, selon son intention la plus évidente, définissent son idéalisme et en marquent les limites : 1° « Nous ne connaissons *a priori* des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes » ; 2° « Mais fournir plus de lois que celles sur lesquelles repose une nature en général considérée comme conformité des phénomènes aux lois dans l'espace et dans le temps, c'est à quoi ne suffit pas le pouvoir qu'a l'entendement pur de prescrire des lois *a priori* aux phénomènes par de simples catégories » (29).

Cependant nous ne pensons pas qu'une telle interprétation permette d'oublier toutes les autres, pas plus qu'aucune de celles-ci puisse l'exclure de toute considération. Il y a certes, dans la *Critique*, de quoi soutenir comme plus exactes *historiquement* des interprétations contraires à celle que nous présentons ; c'est-à-dire comme reproduisant toutes les démarches de sa pensée, tout ce qu'il a tenté en vue de justifier la confiance qu'il avait, et dont ses œuvres témoignent, en la stabilité de l'accord des données sensibles avec les conditions sans lesquelles ne pourrait se former aucune représentation

(29) *Ibid.*, Kehrb., p. 681 ; Trem., p. 165, 2^e édit.

empirique de la nature, aucune connaissance de ses lois particulières, — confiance qui, il faut le dire, ne se justifie pas très bien par la théorie que nous avons exposée, quoique celle-ci soit tirée rigoureusement des thèses capitales de son criticisme.

Il nous semble du moins qu'une telle interprétation, en comparaison de celles par lesquelles on a essayé, au début du dix-neuvième siècle, de faire apprécier des Français le système de Kant, eût présenté l'avantage de le rendre moins étranger à la façon dont ils entendaient alors la spéculation philosophique. Elle approche de cette rigueur que Villers avait annoncée comme la qualité primordiale du criticisme, mais qu'il n'avait pas su communiquer à son exposé et qu'on regrettait également de ne pas trouver chez Kinker. Elle permet de comprendre la théorie kantienne de la connaissance autrement que comme une théorie supposant dans l'entendement (aussi caché que peut nous l'être une chose en soi) un « génie transcendantal et formateur », et se réduisant, ainsi que Daunou l'avait remarqué chez Kinker, à une explication par un *pouvoir de faire* ce qui est à expliquer. En montrant ce que l'idéalisme transcendantal devient quand on l'affranchit de toute supposition semblable, elle le présente exempt de ce qui faisait paraître aussi singulière que Degérando l'a jugée la prétention d'expliquer par cet idéalisme la certitude apodictique des connaissances *a priori*. Enfin, puisque ainsi elle le montre se gardant autant d'affirmer que de nier de la pensée aucune propriété de faire ce qui est impossible aux fonctions que nous avons conscience d'exercer, elle le montre fidèle à la discipline dont nul philosophe critique, d'après Cousin et la plupart de ses disciples, ne pouvait s'écarter sans inconséquence.

INDEX BIBLIOGRAPHIQUE (1)

AMPÈRE, Fragments publiés par Barthélemy Saint-Hilaire, sous le titre : *Philosophie des deux Ampère*, Paris, 1866.

Voy. ci-dessous les documents qui concernent également Maine de Biran.

FRÉDÉRIC ANCILLON, *Mélanges de littérature et de philosophie*, Paris, 1809.

LOUIS ANGLLON, *Judicium de judiciis circa argumentum cartesianum pro existentia Dei ad nostra usque tempora latis*, Berlin, 1792.

Mémoire sur les fondements de la métaphysique, Académie de Berlin, 1799, publié en 1803.

Essai ontologique sur l'âme, Académie de Berlin, 1796, publié en 1799.

BARCHOU DE PENHOËN, *Histoire de la philosophie allemande depuis Leibniz jusqu'à Hegel*, Paris, 1836.

SUR BARCHOU DE PENHOËN :

Balzac, *Louis Lambert*.

Picavet, *Barchou de Penhoën*, dans la *Grande encyclopédie*.

BAUTAIN, *De l'enseignement de la philosophie en France, au dix-neuvième siècle*, Strasbourg, 1833.

Philosophie du christianisme, Paris et Strasbourg, 1835.

(1) Il ne faut pas voir dans ce simple *index* une table bibliographique complète de l'introduction du kantisme en France. Une telle table formerait une liste au moins aussi longue que celle qui a été donnée par M. Tronchon pour Herder en France, laquelle compte, en 70 pages, 855 titres. On en trouverait les premiers éléments, pour la dresser, dans les ouvrages de M. Wittmer et dans ceux de M. Tronchon. — Pour le présent *index* nous avons seulement retenu les écrits d'où nous avons tiré les matériaux utiles à notre sujet. — Tous ces anciens écrits se trouvent soit à la Bibliothèque nationale, soit dans les bibliothèques que nous désignons à la suite de certains titres. Nous donnons les cotés que portent à la Bibliothèque nationale certains ouvrages rares qui n'y sont pas encore catalogués.

Lettre à Monseigneur Lepappe de Trévern, évêque de Strasbourg, 1837.

Philosophie morale, Paris, 1842.

La morale de l'Évangile comparée aux divers systèmes de morale, Paris, 1855.

FRÉDÉRIC BÉRARD, *Doctrines médicales de Montpellier, Montpellier, 1819.*

Doctrine des rapports du physique et du moral, pour servir de fondement à la physiologie dite intellectuelle et à la métaphysique, Paris, 1823.

MAINE DE BIRAN, *Œuvres, édit. Cousin, Paris, 1841.*

Œuvres, édit. Naville, Paris, 1859.

Fragments du *Journal intime*, édités par E. Naville, dans sa *Notice sur un manuscrit inédit de Maine de Biran*, Paris, 1851.

Fragments contenus dans : E. Naville, *Maine de Biran, sa vie et ses pensées*, Paris, 1857; 2^e édit., 1874.

Quelques lettres inédites de Maine de Biran et de P.-A. Stapfer, *Revue chrétienne*, 1875.

Écrits réunis par A. Bertrand sous le titre : *Science et psychologie*, Paris, 1887.

Lettres inédites de Maine de Biran à A.-M. Ampère, *Revue de métaphysique et de morale*, 1893.

Conversation avec MM. Degérando et Ampère, le 7 juillet 1813, à Nogent-sur-Marne, sous des berceaux de verdure, publ. par M. Pierre Tisserand, dans la *Revue de métaph. et de morale*, 1906.

Note sur un mémoire de Selle, MSS.-NS. 135 (manuscrits de l'Institut).

Commencement d'une nouvelle rédaction de l'Essai sur les fondements de la psychologie, MSS.-NS. 136.

SUR MAINE DE BIRAN :

König, *Maine de Biran, der französische Kant*, *Philosophische Monatshefte*, 1889.

Du même auteur, *Die Entwicklung des Causalproblems*, 1890, T. II, chap. sur M. de Biran.

BLESSIG, Fragments de lettres de Blessig et de Müller à l'abbé Grégoire, publ. par A. Gazier, *Revue philosophique*, 1888, T. II, p. 56-59.

BUHLE, *Histoire de la philosophie moderne*, trad. A. J. L. Jourdan, Paris, 1816, T. VI.

SUR BUHLE :

Victor Cousin, compte rendu de cette *Histoire*, *Archives philosophiques*, 1817.

- CASTILLON**, *Mémoire sur la question de l'origine des connaissances humaines*, Académie de Berlin, 1801, publ. en 1804.
- VICTOR COUSIN**, *Du vrai, du beau et du bien*, 1^{re} édit., Paris, 1836, et les nombreuses éditions suivantes, refondues.
Fragments philosophiques, 3^e édit., Paris, 1838.
 Traduction du *Manuel d'histoire de la philosophie*, de Tennemann (faite en collaboration avec Viguier), Paris, 1839.
Cours de l'histoire de la philosophie, Paris, 1841.
Cours d'histoire de la philosophie morale au dix-huitième siècle, pendant l'année 1820, Paris, 1842.
Défense de l'Université et de la philosophie, Paris, 1844.
Cours d'histoire de la philosophie moderne, Paris, 1846.
Philosophie de Kant, 3^e édit., Paris, 1857. La première édition de cet ouvrage est la troisième partie du *Cours d'histoire de la philosophie morale...*, 1842.
Fragments et souvenirs, 3^e édit., Paris, 1857.
Premiers essais de philosophie, 4^e édit., Paris, 1862.
Leçons sur Kant, rédigées par Barni (manuscrit de la Bibliothèque Victor Cousin).
Correspondance (Bibliothèque Victor Cousin).
- Sur VICTOR COUSIN :**
 Paul Janet, *Victor Cousin et son œuvre*, Paris, 1885.
 Barthélemy Saint-Hilaire, *Victor Cousin, sa vie et sa correspondance*, Paris, 1895.
- DAUNOU**, Note jointe à l'*Arrêt burlesque*, *Œuvres de Boileau*, édit. Daunou, 1825, T. III.
Discours préliminaire sur la vie de La Harpe, dans l'édit. Daunou du *Cours de littérature*, de La Harpe, Paris, 1826.
Cours d'études historiques, Paris, 1849, T. XX.
 Annotations manuscrites sur l'*Exposition de Kinker* (Bibliothèque de l'Université de Paris).
- DEGÉRANDO**, *Génération des connaissances humaines*, Berlin, 1802.
Histoire comparée des systèmes de philosophie, relativement aux principes des connaissances humaines, Paris, 1804, 2^e édit., 1822 et 1847.
Rapport historique sur les progrès de la philosophie depuis 1789 ; et sur son état actuel ; présenté à l'Empereur, en son Conseil d'Etat, le 20 février 1808, par la classe d'histoire et de littérature ancienne de l'Institut. Ce rapport a été publié en 1810, dans le recueil de Dacier, *Rapport sur les progrès de l'histoire et de la littérature...* Degérando l'a fait réimprimer à la fin du tome IV de son *Histoire*, 2^e édit., 2^e série.

Sur DEGÉRANDO :

Notice des travaux de la classe des sciences morales et politiques pendant le dernier trimestre de l'an IX, par le citoyen Lévesque, secrétaire, Moniteur universel, 27 vendémiaire, an X.

De Gersdorf, *Kant jugé par l'Institut. Observations sur ce jugement, par un disciple de Kant, et remarques sur tous les trois, par un observateur impartial*, Magasin encyclopédique, 1802, T. IV.

Du même auteur, *Sur les notions du temps et de l'espace*, Magasin encyclopédique, 1803, T. I. Réponse de Degérando à cet article, Magasin encyclopédique, 1803, T. V.

Sainte-Beuve, *Nouveaux Lundis*, T. XII., chap. sur Camille Jordan.

Lettres de la baronne de Gérando, Paris, 1880.

Édouard Herriot, *M^{me} Récamier et ses amis*, Paris, 1904.

Hamy, *Les Humboldt et les Gérando, à propos de quelques autographes*, Académie de Lyon, 1906.

DESTUTT DE TRACY, *De la métaphysique de Kant*, mémoire lu le 7 floréal de l'an X, Académie des sciences morales et politiques, T. IV.

Éléments d'idéologie, Paris, 1805, T. III.

ENGEL, *Sur la réalité des idées générales ou abstraites*, Académie de Berlin, 1801.

GRIESINGER, Traduction : *Comment le sens commun juge-t-il en matière de morale ?* (1^{re} section des *Fondements de la métaphysique des mœurs*), Magasin encyclopédique, 1798, T. III, p. 65-72.

Traduction : *Conjectures sur le développement progressif des premiers hommes*, Magas. encycl., 1798, T. III, p. 73-87.

Traduction : *De l'égoïsme* (extrait de l'*Anthropologie*), Magas. encycl., 1799, T. V, p. 192-195.

GUIZOT, *Pédagogie de Kant*, Annales de l'Éducation, 1812, T. IV.

Compte rendu des *Leçons de philosophie*, de J. S. Flotte, Annales de l'éducation, 1813, T. VI.

HENRI HEINE, *L'Allemagne*, publiée d'abord dans la Revue des Deux-Mondes, décembre 1834.

HOEHNÉ (J.) (Wronski), *Philosophie critique découverte par Kant, fondée sur le dernier principe du savoir*, Marseille, an XI, 1803 (R. 38.673).

Programme du cours de philosophie transcendente, Paris, 1811. (Bibliothèque Victor Cousin).
Messianisme, Paris, 1831.

SUR HOEHNE-WRONSKI, voy., à la Bibliothèque polonaise, une bibliographie po'y copiée concernant ses œuvres, celles de sa femme et celles de quelques-uns de ses disciples ou biographes.

JOUBERT, *Pensées et correspondance*, 4^e édit., Paris, 1864.

JOUFFROY (Th.) Préface de la traduction des *Œuvres* de Reid, 1836.

Cours de droit naturel, 2^e édit., Paris, 1843.

SUR JOUFFROY :

Tissot, *Th. Jouffroy, sa vie et ses écrits*, Paris, 1875.

Camille Aymonier, *Th. Jouffroy*, Pontarlier, 1919.

KEIL (A.), *Notice sur la philosophie et les ouvrages de M. Kant*, Magasin encyclopédique, 1796, T. III.

KINKER, *Essai d'une exposition succincte de la critique de la raison pure*, traduit par J. le F., Amsterdam, 1801, (R. 12.061).

Le dualisme de la raison humaine ou le criticisme de Kant amélioré, Amsterdam, 1850-1852. (R. 40009-40010).

SUR KINKER :

Compte rendu de l'*Essai d'une exposition...*, dans le *Journal des Débats*, 12 ventôse, an X, et *Spectateur du nord*, avril 1802.

Cocheret de la Morinière, Notice jointe au *Dualisme* de Kinker.

A. Le Roy, *L'Université de Liège*, Liège, 1869, p. 350-391.

LALANDE (Jérôme Le Français de), *Notice sur Sylvain Maréchal avec des Suppléments pour le Dictionnaire des athées*, 1805. (Cette Notice porte pour nom d'auteur : Jérôme de la Lande).

LAVERNE (ou Léger-Marie-Philippe TRANCHANT, comte de LA VERNE) :

Sous le pseudonyme Phil. Huldiger, traduction : *Théorie de la pure religion morale, considérée dans ses rapports avec le christianisme*, suivie d'*Eclaircissements sur la théorie de la religion morale, avec des considérations générales sur la philosophie de Kant*, dans le *Conservateur de François (de Neufchâteau)*.

L. M. P. de Laverne, *Lettre à M. Charles Villers, relativement à son Essai sur l'esprit et l'influence de la Réfor-*

mation de Luther, Paris, an XII (1804). (H. 15.787).

L. M. P. de Laverne, *Voyage d'un observateur de la nature et de l'homme, dans les montagnes du canton de Fribourg, et dans les diverses parties du pays de Vaud*, en 1793, Paris, an XII, 1804.

LEZAY-MARNÉSIA (Adrien de), Traduction anonyme du *Projet de paix perpétuelle*, Paris, 1796.

MASSIAS, *Du rapport de la nature à l'homme et de l'homme à la nature*, Paris, 1821-23.

Le problème de l'esprit humain, Paris, 1825.

Lettre à M. Stapfer sur le système de Kant et sur le problème de l'esprit humain, Paris, 1827.

Sur MASSIAS :

Th. Ruysen, Massias, dans la *Grande encyclopédie*.

MERCIER (Sébastien) :

Notice des travaux de la classe des sciences morales et politiques, pendant le premier trimestre de l'an X, par le C. Lévesque, secrétaire, Magasin encyclopédique, 1801, T. V., p. 250-252.

Entrefilet inséré dans le *Journal des Débats*, le 21 pluviôse, an X.

De l'acte du moi, dans le Magasin encyclopédique, 1802, T. II, p. 79-83.

Sur MERCIER :

Charles Monselet, *Les oubliés et les dédaignés*, Paris, 1885.

Voy. aussi : *Décade philosophique*, 10 et 20 floréal, an VIII (T. XXV), p. 238 et 306.

MÉRIAN, *Parallèle historique de nos deux philosophies nationales*, Académie de Berlin, 1797, publ. en 1800.

MOUNIER :

Joseph Mounier, *Lettre sur la philosophie de Kant*, *Du mensonge*, Magasin encyclopédique, 1799, T. III, p. 33-34.

Edouard Mounier et Auguste Duvau, manuscrits sur la philosophie de Kant, appartenant à la Société Eduenne, à Autun, (liasse J, cote 17 ter, et liasse X, cote 1 bis).

Sur les Mounier et Aug. Duvau :

J. Roidot, *Notice sur Joseph et Edouard Mounier*, Mémoires de la Société Eduenne, Autun, 1885.

Charles Joret, *Un professeur à l'Institut du Belvédère, Auguste Duvau, traducteur, critique, biographe, naturaliste*, Revue germanique, 1907.

MÜLLER, voy. ci-dessus BLESSIG.

PEYER-IMHOFF, Traduction des *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, Paris, 1796.

PORTALIS, *De l'usage et de l'abus de l'esprit philosophique durant le dix-huitième siècle*, Paris, 1820 ; 3^e édition, 1834.

Sur PORTALIS :

Frégier, *Portalis, philosophe chrétien*, Paris, 1861.

SCHÖN, *Philosophie transcendente ou système d'Emmanuel Kant*, Paris, 1831 (R. 50.795).

J.-C. SCHWAB, *Sur la correspondance de nos idées avec les objets*, Académie de Berlin, 1788-89, publ. en 1793.

Sur la proportion entre la moralité et le bonheur, relativement à un nouvel argument pour l'existence de Dieu, Académie de Berlin, 1798, publ. en 1801.

G. SCHWEIGHAUSER, *Sur l'état actuel de la philosophie en Allemagne*, Archives littéraires de l'Europe, 1804, T. I.

C.-G. SELLE, *De la réalité et de l'idéalité des objets de nos connaissances*, Académie de Berlin, 1786-87, publ. en 1792.

Précis d'un mémoire sur les lois de nos actions, Académie de Berlin, 1788-89.

M^{me} DE STAËL, *Œuvres complètes*, Paris, 1820.

Mémoires, Paris, 1861.

Souvenirs épistolaires de M^{me} Récamier et de M^{me} de Staël, Mémoires de l'Académie de Metz, 1863-64.

Sur M^{me} DE STAËL :

Henry Crabb Robinson, *Diary, reminiscences and correspondence*, Londres, 1869, T. I.

J.-M. Carré, *M^{me} de Staël et H. Robinson, d'après des documents inédits*, Rev. d'hist. littér. de la France, 1912.

Haussonville, *M^{me} de Staël et M. Necker, d'après leur correspondance inédite*, Rev. des Deux-Mondes, déc. 1913.

P.-A. STAPFER, *Mélanges*, Paris, 1844.

De natura, conditore et incrementis reipublicæ ethicæ, Berne 1797. (R. 11.451).

Compte rendu d'un livre de Massias, Revue encyclopédique, T. XXXIII, 1827.

Kant, dans la *Biographie universelle*.

Briefwechsel, Bâle, 1891.

Sur STAPFER :

Vinet, *Introduction aux Mélanges*.

R. Luginbühl, *P.-A. Stapfer*, Paris, 1888.

Louis Bourbon, *La pensée religieuse de P.-A. Stapfer*, Cahors, 1899.

E. Naville, *Pestalozzi, Stapfer et Maine de Biran*, Bibliothèque universelle, avril, 1890.

Henri Dartigue, *Paul Stapfer*, Paris, 1918.

THUROT, *De l'entendement et de la raison*, Paris, 1830.

VALETTE, *De l'enseignement de la philosophie à la Faculté des Lettres, et en particulier des principes et de la méthode de M. Cousin*, Paris, 1828.

VANDERBOURG, Trad. d'un fragment de Jacobi sur la morale de Kant, dans *Le Mercure étranger*, 1813, T. I, p. 211-213.

VILLERS :

(Attribuées à Villers), *Lettres westphaliennes, écrites par Monsieur le comte de R. M. à Madame de H...*, Berlin, 1797. (Bibliothèque universitaire et régionale de Strasbourg).

Notice littéraire sur M. Kant et sur l'état de la métaphysique en Allemagne au moment où ce philosophe a commencé d'y faire sensation, Spectateur du Nord, 1798, et dans le *Conservateur*, de François (de Neufchâteau) 1800.

Traduction : *Idée de ce que pourrait être une histoire universelle dans les vues d'un citoyen du monde*, Spectateur du Nord, 1798, et dans le *Conservateur*.

Critique de la raison pure, Spectateur du Nord, 1799, et dans la 2^e édit. de la *Philos. de Kant*.

Philosophie de Kant, ou principes fondamentaux de la philosophie transcendente, Metz, 1801, (R 12038) ; 2^e édit., Utrecht, 1830 (Bibliothèque de l'Université de Paris).

Philosophie de Kant, aperçu rapide des bases et de la direction de cette philosophie, fructidor, an IX, 1801 ; réimpression dans les *Kantstudien*, T. III, 1899, p. 1-9.

Kant jugé par l'Institut, et observations sur ce jugement, par un Disciple de Kant, Paris, an X, 1801 (Rp 1857).

Lettre de Charles Villers à Georges Cuvier sur une nouvelle théorie du cerveau par le docteur Gall, Metz, 1802. (Bibliothèque de l'Institut.)

Essai sur l'esprit et l'influence de la Réformation de Luther, 1804.

Emmanuel Kant, Archives littéraires de l'Europe, 1804, T. I.

Sur VILLERS :

Compte rendu de la *Philosophie de Kant*, *Edinburg Review*, janvier, 1803, p. 253-280.

Schelling, *Œuvres*, 1^{re} partie, T. V, p. 184-202.

Vaihinger, *Briefe aus dem Kantkreise*, *Altpreussische Monatsschrift*, T. XVII.

Vaihinger, compte rendu des *Briefe an Villers*, Philosophische Monatshefte, T. XVI, 1880.

Voy. aussi les ouvrages que nous indiquons au début du chap. III, note 3.

WRONSKI, voy. HOEHNE.

Écrits anonymes :

État présent de la philosophie en Allemagne, Magasin encyclopédique, T. XVIII, 1798.

Lettre au C. Millin sur une question d'idéologie (signée P. S.), Magasin encyclopédique, T. XXVII, 1799, T. III, p. 33-34.

Traduction : *Traité du droit des gens, dédié aux souverains alliés et à leurs ministres, extrait d'un ouvrage de Kant*, Paris, 1814.

OUVRAGES GÉNÉRAUX SUR LES ÉCRITS INDiquÉS CI-DESSUS

BARTHOLMÈS, *Histoire philosophique de l'Académie de Prusse*, Paris, 1850.

A. COUNSON, *De la légende de Kant chez les romantiques français*, (Mélanges Godefroid Kurth, Liège, 1908).

Fr. PICAVET, *Les idéologues*, Paris, 1891.

H. TRONCHON, *La fortune intellectuelle de Herder en France*, Paris, 1920.

Bibliographie, complément de l'ouvrage précédent.

L. WITTMER, *Charles de Villers, un intermédiaire entre la France et l'Allemagne, et un précurseur de M^{me} de Staël*, Genève et Paris, 1908.

Quelques mots sur Charles Villers et quelques documents inédits, Bulletin de l'Institut national genevois, T. XXXVIII, 1909.

Voy. aussi les ouvrages que nous indiquons au début du chapitre II, note 1.

OUVRAGES SUR KANT (I)

É. BOUTROUX, *Études d'histoire de la philosophie*, Paris, 1897.

Cours sur Kant, Revue des cours et conférences, 1894-96.

(1) Ici nous indiquons les ouvrages qui nous ont le plus servi pour comparer les anciennes interprétations françaises à de plus récentes.

- ED. CAIRD, *The critical philosophy of Immanuel Kant*, Glasgow, 1889.
- E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem*, 2^e édit., Berlin, 1911.
- L. COUTURAT, *De l'infini mathématique*, Paris, 1896.
La philosophie des mathématiques chez Kant, Revue de métaphysique et de morale, 1904.
- V. DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, Paris, 1905.
Sur la notion de l'expérience dans la philosophie de Kant, Bibliothèque du congrès de philosophie, Paris, 1902.
- KÖNIG, *Maine de Biran, der französische Kant*, Philosophische Monatshefte, 1889.
Die Entwicklung des Causalproblems, Leipzig, 1888-90.
Kant und die Naturwissenschaft, Brunswick, 1907.
- OTTO LIEBMANN, *Gedanken und Thatsachen*, 1904.
- A.-O. LOVEJOY, *Kant and the english platonists* (Essays philosophical and psychological in honor of William James, 1908).
- NORMAN KEMP SMITH, *A commentary to Kant's critique of pure reason*, Londres, 1918.
- FR. PAULSEN, *Immanuel Kant*, Stuttgart, 1898.
- RADULESCU-MOTRU, *Zur Entwicklung von Kant's Theorie der Naturcausalität*, Philosophische Studien, 1894.
La conscience transcendente, Revue de métaphysique et de morale, 1913.
- RENOUVIER, *Critique de la doctrine de Kant*, Paris, 1906.
- RIEHL, *Der philosophische Kritizismus*, 2^e édit., Leipzig, 1908.
Helmholtz et Kant, Revue de métaphysique et de morale, 1904.
Philosophie der Gegenwart, 3^e édit., Leipzig, 1908.
- H. VAHINGER, *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart, 1881-1892.
Die transcendente Deduktion der Kategorien, Halle, 1902.
- J. WATSON, *Kant and his english critics*, Glasgow, 1881.
The philosophy of Kant explained, Glasgow, 1908.

ŒUVRES DE KANT

Pour les citations de la *Critique de la raison pure*, nous indiquons les pages de l'édition allemande de Kehrbach et celles de la traduction française de Tremesaygues et Pacaud (édit. de 1909). — Nous désignons simplement par *Kant's Schriften* l'édition des œuvres complètes de Kant donnée par l'Académie de Berlin.

Vu et admis à soutenance,

Le 1^{er} juillet 1924,

*Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris,*

F. BRUNOT.

Vu et permis d'imprimer,

Le Recteur de l'Académie de Paris,

PAUL APPELL.

Vu et admis à soutenance,

Le 1^{er} juillet. —

TABLE DES MATIERES

PREFACE	3
CHAPITRE PREMIER. — <i>L'Académie de Berlin</i>	7
CHAPITRE II. — <i>L'introduction de la philosophie kantienne en France</i>	33
CHAPITRE III. — <i>Charles Villers</i>	51
CHAPITRE IV. — <i>Destutt de Tracy, Daunou et l'Exposition de Kinker</i>	125
CHAPITRE V. — <i>Dégérando. M^{me} de Staël</i>	197
CHAPITRE VI. — <i>A.-M. Ampère, Maine de Biran</i>	237
CHAPITRE VII. — <i>Portalis, Massias, Stapfer, Frédéric Bérard, Schön</i>	261
CHAPITRE VIII. — <i>Victor Cousin, Théodore Jouffroy</i>	286
CONCLUSION	321
APPENDICE	334
INDEX BIBLIOGRAPHIQUE	355

